none.

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

OC4.2
T64
III

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lescultespainesd0000jtou

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

TRENTE ET UNIÈME VOLUME

LES CULTES PAÏENS
DANS L'EMPIRE ROMAIN

PREMIÈRE PARTIE : LES PROVINCES LATINES

TOME III

LES CULTES INDIGÈNES NATIONAUX ET LOCAUX

AFRIQUE DU NORD, PÉNINSULE IBÉRIQUE, GAULE

LES CULTES PAÏENS

DANS L'EMPIRE ROMAIN

PREMIÈRE PARTIE

LES PROVINCES LATINES

TOME III

LES CULTES INDIGÈNES NATIONAUX ET LOCAUX

AFRIQUE DU NORD, PÉNINSULE IBÉRIQUE, GAULE

PAR

J. TOUTAIN

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1920

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

57
7756
V. 3

LIVRE QUATRIÈME

LES CULTES INDIGÈNES, NATIONAUX ET LOCAUX

Les trois livres précédents ont été consacrés à l'étude des cultes officiels, des cultes romains et gréco-romains, des cultes orientaux qui furent célébrés, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, dans les provinces latines de l'empire. Comme nous l'avons montré, ces cultes, nombreux et divers, durent leur diffusion à la victoire de Rome, à l'établissement de sa domination en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Bretagne, sur les rives du Rhin et du Danube. Ils furent introduits par l'influence romaine dans toutes ces régions qui, en général, les ignoraient auparavant. Ils y furent accueillis sans hostilité. Sans doute ils ne trouvèrent pas partout la même faveur ; sans doute encore les divinités multiples de Rome, de la Grèce et de l'Orient ne furent pas également populaires ; mais nulle part nous n'avons rencontré la plus faible trace de colère contre ces divinités, ou d'opposition violente à ces cultes.

Les uns et les autres, d'ailleurs, n'apportèrent pas dans les pays conquis par Rome l'arrogance exclusive et brutale de vainqueurs qui veulent s'imposer, qui rêvent de détruire tout ce qui peut rappeler aux vaincus leur passé et leurs traditions. Les cultes que ces vaincus célébraient au temps

N 17014

de leur indépendance, avant de subir la loi de Rome ; les dieux et les déesses, auxquels ils adressaient leurs prières, leurs vœux, leurs actions de grâces, leurs offrandes, ne disparurent pas. Les témoignages de leur survivance sous la domination romaine sont innombrables.

Pour caractériser ces cultes et ces divinités, pour les distinguer par un terme précis des cultes et des divinités de provenance romaine, grecque ou orientale, nous les qualifions d'indigènes, sans nous dissimuler pourtant combien parfois ce terme répond peu à la réalité historique. Dans l'Afrique du Nord, par exemple, les cultes puniques ne sont point indigènes, au vrai sens du mot ; parmi les cultes gallo-romains, s'il en est dont l'origine est antérieure à l'immigration des Celtes, d'autres n'apparurent sans doute à l'ouest du Rhin qu'après ce mouvement de peuples. Ce que nous entendons ici par cultes indigènes, ce sont tous les cultes pratiqués, avant l'arrivée des Romains, dans les pays de l'Afrique du Nord, de l'Europe occidentale et centrale, qui, réduits en provinces, formèrent la partie latine de l'empire. Au point de vue où nous nous plaçons dans cette étude, il importe peu que ces cultes plongent par leurs racines les plus profondes dans le sol même des provinces ou qu'ils y aient été transplantés, à une date relativement récente, d'une autre région. Le seul fait que nous voulons retenir, c'est qu'ils y existaient avant que Rome s'emparât du pays.

Ces cultes indigènes n'avaient pas tous la même ampleur ni la même extension géographique. Si la plupart d'entre eux étaient strictement locaux, d'autres étaient répandus en plusieurs lieux, souvent fort éloignés les uns des autres. Le Saturnus africain et sa parèdre Caelestis furent adorés d'un bout à l'autre des provinces africaines. L'Epona gauloise eut des fidèles dans toutes les régions de la Gaule et même hors de la Gaule. Les Matres ou Matronae gallo-germaniques furent invoquées à la fois en Gaule, dans la péninsule ibérique, en Bretagne et dans les Germanies. Il

y aura donc lieu de distinguer, dans la masse des cultes indigènes, les cultes nationaux et les cultes locaux.

A quoi se reconnaissent ces cultes indigènes? Le premier signe, le caractère le plus important par lequel ils se révèlent, c'est le nom même de la divinité. Lorsque nous rencontrons, dans les documents, des noms divins, tels que Baldir ou Baliddir, Iocolon, Bacax, Aulisva, Abaddir, pour l'Afrique; Endovellicus, Ataecina, Navia ou Nabia pour la péninsule ibérique; Leherennus, Erge, Ageio, Bormo, Bormanus ou Borvo, Rosmerta, etc. pour les Gaules; Mogons ou Mogounos, Vetir ou Vitir, Sul, Nodons pour la Bretagne; Nehalennia, Hludana ou Ludena, Artio, Taranucnus pour les provinces rhénanes, nous pouvons être assurés que les divinités désignées par de tels noms n'appartiennent ni au panthéon gréco-romain ni aux religions orientales. Ce ne sont pas les seules; d'autres dieux et d'autres déesses portent bien des noms gréco-romains, Saturnus, Apollo, Mercurius, Mars, Hercules, Diana, Jupiter, Jupiter Optimus Maximus, Juno, etc.; mais ces noms sont complétés ou précisés par des épithètes qui ne laissent aucun doute sur la véritable nationalité de ces êtres divins. Saturnus Balcaranensis, Apollo Grannus, Mercurius Dumias, Mars Loucetius ou Camulus, Hercules Magusanus, Diana Maura ou Maurorum, Jupiter Baginas, Jupiter Optimus Maximus Tanarus ou Erusenus, Juno Caelestis sont bien moins caractérisés par leurs noms gréco-romains que par les épithètes nationales, locales ou spéciales qui accompagnent ces noms.

Les divinités antiques ne se distinguaient pas seulement par leurs noms, mais encore par les images, à l'aide desquelles on les représentait. Vers le début de l'ère chrétienne, les dieux et les déesses du panthéon gréco-romain avaient revêtu la forme humaine; chacun de ces dieux, chacune de ces déesses avait reçu, à la fois de l'imagination populaire et de l'inspiration des artistes, une physionomie personnelle et originale, accentuée encore par des

attributs déterminés. Lors donc que nous rencontrons des images divines, soit nettement symboliques, telles que le disque, le croissant et la figure dite de Tanit sur les monuments africains, soit monstrueuses, comme celles des dieux cornus ou tricéphales de la Gaule, nous sommes en droit de tenir pour étrangers au monde gréco-romain et même au monde oriental hellénisé les cultes auxquels se rattachent de telles images, et de les classer parmi les cultes indigènes.

Il n'est pas jusqu'à la disposition des sanctuaires et la pratique de certains rites qui ne fournissent des renseignements utiles. Ce n'est point ici le lieu d'exposer ces faits en détail ; ils seront étudiés dans les divers chapitres de ce volume, à mesure qu'ils se présenteront dans leur ordre logique ou géographique. Mais dès maintenant nous avons voulu définir ce que nous entendons par cultes indigènes et montrer comment nous pouvons reconnaître ces cultes dans les provinces latines de l'empire romain.

De quels documents disposons-nous pour entreprendre nos recherches, pour mesurer l'importance de ces cultes dans la vie religieuse du monde antique, pour apprécier la place qu'ils y ont tenue, le rôle qu'ils y ont joué ? Nous jugeons d'autant plus nécessaire de répondre à cette question, que notre méthode a été critiquée en termes assez vifs par M. F. Cumont [1]. « L'exposé de M. Toutain, a écrit le savant auteur des *Religions orientales dans le paganisme romain,* se fonde principalement sur les textes épigraphiques. Mais les documents archéologiques, difficilement accessibles, ont été moins bien utilisés et les œuvres littéraires font presque partout défaut, pour l'excellente raison que les écrits religieux du paganisme ont été détruits. Mais combien il est scabreux d'invoquer dans ces conditions l'argument *e silentio* ? Notre conception historique serait donc à la merci du hasard des découvertes ?

1. *Revue de l'histoire des religions,* t. LXVI (1912), p. 125 et suiv.

Celle qu'on aurait pu se former il y a un demi-siècle eût été très différente de celle qu'on formule aujourd'hui et dans cinquante ans nous aurions à rétracter ce que nous affirmons maintenant.

« Supposons un instant que le christianisme ait péri avec sa littérature, quelle idée pourrions-nous nous former d'après les documents épigraphiques de son extension au commencement du IVe siècle? On constaterait sa présence à Rome dans les catacombes, l'existence de communautés prospères en Phrygie, puis de groupes sporadiques disséminés dans certaines provinces. Ce serait tout. Nous serions loin de soupçonner la diffusion qu'attestent les signatures du concile de Nicée.

« Un exemple typique montrera comment le peu que les auteurs latins nous apprennent contredit parfois les inductions que l'on tire de l'absence d'inscriptions. M. Toutain fait observer que les cultes égyptiens ne se sont pas répandus dans les cités de l'intérieur de la Numidie, comme Madaure, et dans la bourgeoisie municipale. Mais précisément l'écrivain qui, mieux que tout autre, nous a fait comprendre les mystères d'Isis et sentir la ferveur qui animait ses dévots, Apulée, était fils d'un duumvir de Madaure. Croit-on que les œuvres de ce rhéteur, tout imbu de l'esprit religieux de l'Orient, n'aient pas eu d'influence sur ses compatriotes? »

Et plus loin, après avoir reconnu lui-même que les croyances orientales se répandirent inégalement dans les provinces, M. F. Cumont ajoute cependant : « Certains cantons écartés peuvent ne pas avoir été atteints par les idées nouvelles et en bien des pays la plèbe des campagnes conserva sans doute jusqu'au triomple du christianisme et même au-delà son vieux paganisme rustique. Mais il est fort imprudent, dans l'état actuel de nos connaissances, d'affirmer que telle région ou telle classe de la population ne comptait pas de fidèles des dieux asiatiques... »

Il y a, dans cette page de M. Cumont, des affirmations, des hypothèses, des conclusions que nous croyons devoir contester et discuter.

Tout d'abord, nous tenons à bien définir le sujet que nous avons entrepris de traiter, à délimiter exactement le terrain sur lequel nous nous sommes toujours placé. Ce n'est pas sur la théologie païenne ni sur les idées religieuses du paganisme que porte notre enquête, mais sur les cultes païens, sur leur diffusion dans le monde gréco-romain, sur la faveur plus ou moins grande avec laquelle ils ont été célébrés les uns et les autres dans les diverses provinces de l'empire. La différence est importante. En toute religion, la théologie, les idées, les dogmes peuvent être exprimés, transmis, développés par la littérature, illustrés par des œuvres d'art. Ce sont des éléments, en quelque manière spirituels et abstraits, qui ont besoin, pour prendre corps et exercer leur action, de la parole, de l'écriture, de la forme plastique. Les cultes, au contraire, sont des faits matériels et concrets, soumis à la loi du temps et de l'espace; ils se manifestent par des actes ou rites, que des êtres humains, fidèles et prêtres, accomplissent dans des lieux spécialement consacrés, sanctuaires modestes ou temples magnifiques. A cette différence dans la matière même de l'étude, correspond une différence analogue dans la méthode et dans les moyens d'investigation. Il est légitime de rechercher les idées et les doctrines là où elles peuvent se trouver, c'est-à-dire dans la littérature et dans l'art. Mais d'autre part il faut rechercher les traces des cultes là où on a chance de les rencontrer et là seulement; or, s'il est vrai que parfois les écrivains anciens signalent l'existence, dans une ville ou dans une région nommément indiquée, de tel ou tel culte, l'immense majorité des documents que nous possédons aujourd'hui sur les cultes païens sont des documents épigraphiques, dédicaces de temples, ex-voto, épitaphes de prêtres, etc. Quant aux monuments d'archéologie figurée que n'accompagne aucune inscription, il convient de les

utiliser avec discernement. Lorsqu'ils ont été recueillis sur l'emplacement ou dans le voisinage d'un sanctuaire, il est permis d'y voir des ex-voto, des témoignages directs d'un culte qui fut réellement pratiqué. Mais une statuette ou un bas-relief isolés ne sauraient avoir la même valeur documentaire, et il nous paraît prudent de ne pas y voir la preuve de l'existence historique d'un culte donné en un point donné. Malgré les objections que nous a adressées M. Cumont, nous continuons de penser que les inscriptions, et particulièrement les séries épigraphiques représentent la plus abondante et la plus sûre de nos sources sur les cultes du monde gréco-romain.

Aussi bien, M. Cumont ne critique point ce qu'il appelle la partie positive de notre démonstration ; mais il en conteste avec vigueur les conclusions négatives. Il n'approuve point que l'on invoque l'argument *e silentio*, et il se demande si notre conception historique doit être à la merci du hasard des découvertes. A nos yeux, notre connaissance du passé dépend, dérive même exactement des découvertes de tout ordre, archéologiques, épigraphiques, numismatiques, qui se multiplient chaque jour. M. Cumont paraît redouter que « dans cinquante ans nous ayons à rétracter ce que nous affirmons maintenant ». Il est possible que telle conclusion, qui semble justifiée par les documents aujourd'hui connus, soit infirmée à bref délai par de nouvelles trouvailles. Mais une telle crainte doit-elle nous empêcher de donner aux problèmes que nous étudions des conclusions négatives à côté des réponses positives ? L'œuvre la plus sérieuse et la plus solide représente l'état de la science à l'heure où elle a été réalisée. Si elle prétendait exprimer, dans le domaine historique, une vérité *ne varietur*, elle ne serait plus scientifique. La vérité qu'elle formule, c'est la vérité que fait apparaître, suivant une expression souvent employée, l'état *actuel* de la science, l'état *actuel* des documents.

Les résultats, obtenus par l'étude objective et directe de

ces documents, doivent-ils être exposés dans leur seule teneur positive? N'avons-nous pas le droit d'en tirer aussi des conclusions négatives? M. Cumont, dans la critique qu'il adresse à notre méthode, affirme que certains faits échappent à la statistique et ne se laissent pas mesurer en additionnant des inscriptions. Nous lui répondrons que nous ne nous sommes pas contenté de dresser des statistiques et d'additionner des inscriptions. Nous avons comparé les faits qui nous étaient ainsi révélés, et nous avons tiré nos conclusions historiques, non de statistiques brutales et de sèches additions, mais de statistiques comparées et d'additions rapprochées les unes des autres. En voici deux exemples que nous choisissons précisément parce que M. Cumont les a choisis lui-même. Il nous attribue le désir d'établir que le culte de Mithra n'a pas pénétré dans la Lugdunaise, et il montre que nous avons omis de signaler les monuments mithriaques découverts à Entrains (Nièvre)[1] et à Saint-Aubin (Indre). Nous ferons d'abord observer que, malgré nos réserves sur l'inscription mithriaque d'Entrains, nous en avons néanmoins fait état dans notre statistique, et que la stèle découverte à Saint-Aubin, anépigraphe et isolée, s'écarte notablement des monuments certainement mithriaques qui représentent la naissance du dieu. Mais admettons l'interprétation qu'en ont donnée MM. Espérandieu et Cumont. Il en résulte que dans les Trois Gaules les documents mithriaques, connus à l'époque où nous avons fait notre enquête, étaient au nombre de 13 au lieu de 12, tandis qu'on en connaissait 73 dans les deux Germanies :

1. M. Cumont nous reproche d'avoir oublié que *tout un mithreum avec ses sculptures a été mis au jour à Entrains*. Sous cette forme, l'affirmation de M. Cumont n'est pas tout à fait exacte. Le mithreum d'Entrains n'a pas été retrouvé. Les documents mithriaques réunis dans cette petite ville et qui appartiennent à la collection de M. Delimoges ont été recueillis, d'après le propriétaire de la collection, dans le lit du ruisseau d'Entrains. Aucune fouille méthodique n'a été faite ; aucun souterrain, aucune crypte, aucune des dispositions si caractéristiques de tout mithreum n'ont été relevés. Dans ces conditions, il nous paraît excessif de dire que « tout un mithreum a été mis au jour ».

en quoi donc, dès lors, l'observation de M. Cumont peut-elle infirmer nos conclusions sur l'inégale diffusion du culte de Mithra en Gaule? Ces conclusions sont fondées, non pas brutalement sur le nombre très restreint des documents mithriaques trouvés dans les Trois Gaules, mais sur le contraste qui existe entre ce nombre presque infime, et d'une part la quantité considérable de dédicaces et de stèles votives consacrées dans les mêmes provinces à d'autres divinités, d'autre part le nombre beaucoup plus élevé de monuments mithriaques déjà découverts le long du Rhin et du *limes germanicus*. Dans l'état actuel des documents, il est incontestable : 1° que les traces du culte mithriaque dans les Trois Gaules sont presque nulles, tandis que nous y connaissons beaucoup d'autres cultes très populaires; 2° que ces traces sont beaucoup plus abondantes dans les régions rhénanes militairement occupées.

Le second exemple choisi par M. Cumont se rapporte à l'Afrique. « Un exemple typique, écrit-il, montrera comment le peu que les auteurs latins nous apprennent contredit parfois les inductions qu'on tire de l'absence d'inscriptions. M. Toutain fait observer que les cultes égyptiens ne se sont pas répandus dans les cités de l'intérieur de la Numidie, comme Madaure, et dans la bourgeoisie municipale. Mais précisément l'écrivain qui, mieux que tout autre, nous a fait comprendre les mystères d'Isis et sentir la ferveur qui animait ses dévots, Apulée, était fils d'un duumvir de Madaure. Croit-on que les œuvres de ce rhéteur, tout imbu de l'esprit religieux de l'Orient, n'aient pas eu d'influence sur ses compatriotes? » Il ne s'agit pas de mesurer l'influence qu'Apulée a pu avoir sur ses compatriotes, ni de déterminer quel a été le caractère de cette influence, si elle est demeurée purement littéraire [1] ou au contraire si

1. Tel paraît bien être le caractère de cette influence. M. Paul Monceaux, qui a fait d'Apulée une étude si perspicace et si approfondie, ne dit mot d'une action religieuse: c'est seulement dans le domaine littéraire qu'il considère Apulée comme l'idole et le modèle des Africains (P. Monceaux, *Apulée*, p. 1 et s., p. 315 et s.; cf. *Les Africains*, p. 338-339).

elle a contribué à rendre populaires dans l'Afrique romaine certains cultes orientaux. Il s'agit, comme nous l'avons indiqué plus haut, de noter la présence ou l'absence de documents précis et concrets, de procéder non pas seulement à des constatations limitées ou brutales, mais à des comparaisons étendues et variées. M. Cumont ne conteste pas qu'aucune trace de culte égyptien n'a été retrouvée à Madaura, non plus d'ailleurs que dans les cités voisines de Thubursicum Numidarum, de Calama, de Thibilis. Or les ruines de la plupart de ces villes ont été explorées méthodiquement. Chacune d'elles est représentée dans l'épigraphie romaine de l'Afrique du Nord par plusieurs centaines d'inscriptions. « A Madaure, écrit M. Gsell, les temples étaient nombreux ; on a recueilli beaucoup d'inscriptions nommant des prêtres et des prêtresses » [1]. Les cultes aujourd'hui connus dans la patrie d'Apulée sont ceux de Saturnus, de Caelestis, de Jupiter, de Liber Pater, d'Aesculapius et d'Hygia, de Fortuna, de Mercurius, de Pluto, de Tellus, d'une divinité locale, Lilleus, sans compter le Genius Coloniae et les divinités Capitolines. Les inscriptions recueillies à Madaura sont au nombre d'environ 400 [2]. Il n'y a pas été recueilli le moindre indice d'une dévotion quelconque, privée ou publique, aux divinités égyptiennes. A Thubursicum Numidarum, où l'on a déjà découvert plus de 500 textes épigraphiques et où depuis plusieurs années sont poursuivies des fouilles importantes, le résultat est exactement le même [3]. Les cultes de Saturnus, de Liber pater, d'Hercules invictus, de Tellus, y étaient célébrés ; mais on n'y a trouvé jusqu'à présent ni un sanctuaire, ni une dédicace, ni un ex-voto, ni une mention de prêtre ou de prêtresse des cultes alexandrins. Devons-nous ne tenir

1. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 358.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 4672 et suiv. ; 16868 et suiv. ; S. Gsell, *op. cit.*, p. 360 et suiv. ; cf. S. Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Feuille n° 18, p. 32, n° 432.

3. S. Gsell, *Atlas...*, Feuille n° 18, p. 21 et suiv., n° 297 ; — Id. et C. A. Joly, *Khamissa, Mdaourouch, Announa*, 1re partie, *Khamissa*.

aucun compte d'une telle différence et attribuer au seul hasard des découvertes l'absence de tout document relatif à ces cultes? Ce serait, en vérité, dans le cas de Madaura et de Thubursicum Numidarum, faire au hasard une part excessive. Nous serions disposé à admettre les objections de M. Cumont, si l'on n'avait observé sur l'emplacement de ces villes que de rares traces de la vie antique ; mais tel n'est pas le cas. L'influence d'Apulée a pu être grande à Carthage ; Madaura a sans doute été fière du brillant écrivain né dans ses murs ; mais, en stricte méthode, nous ne croyons pas possible d'affirmer que les ouvrages d'Apulée aient donné à ses compatriotes de Madaura et des autres cités voisines le goût des cérémonies et des mystères isiaques. Nous ne voyons aucun avantage à substituer des hypothèses aux faits concrets, même négatifs, que nous révèle l'étude comparée des documents épigraphiques ; or c'est par une pure hypothèse que M. Cumont prête à Apulée une influence religieuse sur les Africains.

Nous continuerons donc d'attribuer, dans nos recherches sur les cultes païens, beaucoup d'importance et de valeur aux inscriptions. Sans elles, la vie religieuse des habitants de l'empire romain nous échapperait en grande partie. Dédicaces monumentales ou stèles grossières, ex-voto reconnaissants ou tombes de prêtres nous renseignent sur une foule de cultes, dont aucun auteur, païen ou chrétien, n'a fait mention. Lorsqu'aux inscriptions s'ajoutent les restes des sanctuaires et les vestiges des rites, ce qui est parfois le cas, ces témoignages épigraphiques et archéologiques sont du plus grand prix. Le nombre en est considérable pour les cultes indigènes ; nos conclusions paraîtront donc, du moins nous voulons l'espérer, fondées sur un terrain solide.

Le caractère même de ces cultes indigènes nous impose d'en ordonner l'étude par groupes ethniques, ou plus exactement géographiques. Il serait illogique de séparer les divinités, auxquelles ces cultes étaient rendus, des populations qui les avaient adorées avant d'être assujetties par

Rome, des lieux qu'elles étaient censées habiter ou protéger spécialement. Il y a ici entre la religion d'une part, le sol et les hommes d'autre part des liens qu'il est impossible de rompre. Toutefois ce serait éparpiller l'attention et morceler la matière outre mesure, que de répartir les cultes indigènes par provinces, de les distribuer dans les circonscriptions purement administratives de l'empire. Il nous a paru préférable, pour tracer les cadres de notre étude, de combiner avec les données de la géographie politique, tantôt celles de la géographie physique, tantôt celles de l'ethnographie ou de l'histoire. Et ainsi nous avons été amené à instituer les grandes divisions suivantes, dont chacune fera, dans ce volume, l'objet d'un chapitre : *Les cultes africains ; — Les cultes ibériques ; — Les cultes de la Gaule romaine ; — Les cultes de la Bretagne romaine ; — Les cultes des pays rhénans ; — Les cultes des provinces danubiennes*. Nous reconnaissons volontiers que telle de ces divisions est plus complexe que telle autre, que les cultes des provinces danubiennes, par exemple, ne forment pas un groupe d'une unité comparable à celui des cultes de la Bretagne romaine, ou encore que certains cultes de l'Aquitaine méridionale paraissent d'origine ibérique plutôt que celtique. De telles différences, de telles incertitudes sont inévitables. La vie religieuse des peuples ne s'accommode pas toujours des compartiments, à limites précises, que la politique sait et peut découper dans un vaste territoire. Il nous a fallu concilier des éléments disparates, et toute conciliation réclame de mutuelles concessions. Nous pensons néanmoins — et nous espérons le démontrer — que les divisions adoptées par nous ne sont pas arbitraires et qu'elles correspondent bien, dans leurs grandes lignes, aux réalités historiques.

Dans chacun des groupes ainsi déterminés, nous étudierons d'abord les cultes en eux-mêmes, nous nous efforcerons de préciser la nature et le caractère des divinités, l'aspect et le plan des sanctuaires dans lesquels elles étaient

adorées, le mode et le sens des rites célébrés en leur honneur. Nous essaierons ensuite d'établir la diffusion géographique et sociale de ces cultes ; ici les inscriptions votives et les épitaphes des prêtres nous fourniront les matériaux les plus abondants et les plus solides. Enfin les dates et les autres indices chronologiques que fournissent parfois les documents nous permettront de suivre, à travers les premiers siècles de l'ère chrétienne, la survivance des cultes indigènes, d'en mesurer ainsi la vitalité et la durée.

CHAPITRE PREMIER

LES CULTES AFRICAINS

1. *Les principales divinités africaines : Saturnus et Caelestis, les dii Mauri, etc. ; les cultes locaux.* — 2. *Les sanctuaires africains : hauts-lieux, cavernes, sanctuaires à ciel ouvert, sanctuaires bâtis.* — 3. *Les rites : sacrifices, libations, offrandes.* — 4. *La diffusion géographique des cultes africains.* — 5. *La diffusion sociale des cultes africains.* — 6. *La durée des cultes africains sous la domination romaine ; conclusions historiques.*

1

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, deux cultes occupent, sans aucun doute possible, le premier rang parmi tous ceux que les populations de l'Afrique du nord aimaient à célébrer : ceux de Saturnus et de Caelestis. Parfois le dieu et la déesse forment couple, sont adorés dans un sanctuaire commun, invoqués ensemble dans la même dédicace ou sur le même ex-voto [1]. Beaucoup plus souvent ils reçoivent séparément les hommages de leurs fidèles. Mais, soit unies soit isolées, ces deux divinités ont été très populaires dans toutes les provinces africaines. On citerait difficilement une région de la Proconsulaire, de la Numidie, de la Maurétanie Césarienne où leur culte n'ait pas laissé des traces certaines et abondantes. Des environs de Leptis magna à

1. Près de Siagu : A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*; — à Thuburbo majus : A. Merlin, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1912, p. 349 et suiv.; — à Vazaivi : *C. I. Lat.*, VIII, 2226 = 17619.

Caesarea et plus loin encore, depuis le littoral de la Méditerranée jusqu'au pied des massifs montagneux qui dominent au sud le désert ou jusqu'à la lisière des grands plateaux dénudés qui le précèdent, les sanctuaires de Saturnus et de Caelestis étaient très nombreux ; on n'en connaît pas moins de quarante à l'heure actuelle, dont plus de dix ont été fouillés méthodiquement, dont quelques-uns ont été retrouvés sur place sans qu'on les ait explorés en détail, et dont les autres sont mentionnés par des textes explicites. Quant aux ex-voto, témoignages de la piété quotidienne et populaire, c'est par centaines qu'ils se comptent aujourd'hui, si l'on retient seulement les documents épigraphiques où fut gravé le nom des divinités ; c'est par milliers, si l'on y joint les modestes stèles anonymes qui portent des emblèmes et des images analogues.

Saturnus et Caelestis sont des mots latins. Saturnus est même le nom d'une divinité italique. De quel droit jugeons-nous que le culte de ce dieu et de cette déesse est, en Afrique, d'origine préromaine ? Pour Caelestis, la question ne se pose pas ; les anciens eux-mêmes savaient que la déesse ainsi nommée était l'ancienne divinité poliade de Carthage [1]. Le caractère indigène de Saturnus dans l'Afrique romaine est déterminé par de nombreux documents épigraphiques et archéologiques. Les épithètes qui sont données au dieu, dont les unes sont locales, dont les autres au contraire ont une portée générale, ne sont certainement pas de provenance gréco-romaine. Parmi les épithètes locales, il convient de citer surtout : Balcaranensis [2], Sobarensis [3], Umbubalius [4]. Le latin Balcaranensis n'est autre chose que la transcription du punique Baal-Qarnaïm,

1. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., p. 373 et suiv.
2. J. Toutain, *Le Sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Kournein* (Tunisie), dans les *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, XII (1892), p. 1 et suiv.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 12388 et suiv.
4. *Bull. arch. du Comité*, 1896, p. 156.

ce qui entraîne comme conséquence l'assimilation de Saturnus au dieu phénicien Baal [1]; Umbubalius, surnom topique [2], paraît bien renfermer, lui aussi, l'élément Bal ou Baal placé en suffixe comme dans les noms d'hommes, Hannibal, Asdrubal, Muthunbal, etc.; Sobarensis est dérivé sans doute d'un nom de lieu, Sobar, certainement indigène. Parmi les épithètes de sens général, la plus significative est *Dominus*, qui a quelquefois pris la valeur du nom divin lui-même : *Dominus Augustus* au sanctuaire de l'Henchir es Srira [3], *Dominus Balcaranensis* au sanctuaire du Dj. Bou Kourneïn [4], *Dominus Sobarensis* dans l'un des sanctuaires du Khangat el Hadjadj [5], *Dominus* à Caesarea [6]. *Dominus* est la traduction exacte du mot punique *adôn* qui précède très souvent le nom de Baal dans les dédicaces puniques ou néo-puniques [7]. Il ne saurait donc y avoir de doute : le Saturnus africain porte des noms qui révèlent en lui une divinité pré-romaine.

Cette conclusion est corroborée par les images du dieu. Ces images forment deux séries : l'une, anthropomorphique; l'autre, symbolique. Assurément, ce sont les Grecs et après eux les Romains qui ont fait prévaloir dans tout le monde antique l'usage de donner aux divinités la forme humaine, et le type du Saturnus africain semble, à première vue, correspondre exactement à celui sous lequel était représenté le Kronos-Saturnus du panthéon gréco-romain. C'est là une pure illusion. D'une part, en effet, le

1. J. Toutain, *loc. cit.*, p. 102-104; *De Saturni dei in Africa romana cultu*, p. 28-29, p. 31.

2. S. Gsell., dans le *Bull. arch. du Comité*, 1896, p. 156, n° 1.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1906, p. CCXXI, n° 1; p. CCXXII, n° 3.

4. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 19, n° 4; p. 22, n° 17; p. 72, n° 296.

5. *C. I. Lat.*, VIII, 12392; J. Toutain, *De Saturni dei.....*, p. 14.

6. *C. I. Lat.*, VIII, 20969 a. Cf. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 27.

7. Ph. Berger et R. Cagnat. *Le sanctuaire de Saturne à Aïn Tounga*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1889, p. 247; J. Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu*, p. 28-29.

Saturnus africain a été souvent figuré par des symboles, ce qui n'est pas le cas, sous l'empire romain, pour des divinités du paganisme classique. D'autre part, les représentations anthropomorphiques du dieu témoignent d'une conception complexe et, en quelque manière, indécise, qui contraste nettement avec la physionomie bien déterminée de ces mêmes divinités. Images symboliques et représentations anthropomorphiques de notre dieu expriment d'ailleurs les mêmes idées. Et ces idées, le type du Kronos-Saturnus gréco-romain, vieillard barbu et voilé dont l'attribut est soit une faucille soit une harpè [1], était beaucoup trop étroit et trop précis pour en fournir une traduction plastique exacte et complète. C'est pourquoi ce type est complété tantôt par les bustes de Sol et de Luna, ou plus rarement par le groupe de Castor et Pollux, tantôt par un lion, par un rayon de miel dont la signification demeure incertaine [2]. Aux bustes de Sol et de Luna répondent les symboles du disque, quelquefois radié, et du croissant, symboles si fréquents sur les ex-voto puniques; au type du Kronos-Saturnus gréco-romain, le symbole de la faucille ou de la harpè figuré sur de nombreuses stèles du sanctuaire de Thignica [3]. Le Saturnus d'Afrique est bien une divinité étrangère à la mythologie classique ; ce n'est pas la conquête romaine qui en a introduit le culte en Proconsulaire, en Numidie, en Maurétanie.

Quel est donc ce dieu ? Quel est son caractère ? Quelles sont ses attributions ?

Au nom de Saturnus sont parfois ajoutés en Afrique des termes, qui permettent de découvrir l'idée que les habitants du pays se faisaient de leur dieu. Outre le mot *Dominus*, cité plus haut, on trouve sur les inscriptions : d'une part

1. J. A. Hild, art. *Saturnus,* dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio et Pottier, t. IV, p. 1088 et suiv.
2. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 37 et suiv.
3. Id., *ibid.*, p. 33 et suiv., p. 52 et suiv.

des expressions telles que *Sanctus* [1], *Deus Sanctus* [2], *Dominus Sanctus* [3], *Deus Dominus Sanctus* [4], *Numen sanctum* [5]; *Deus Magnus* [6]; *Deus Invictus* [7]; d'autre part l'épithète *Frugifer* [8] ou la périphrase *Deus Frugum* [9]. La première série d'expressions nous avertit que Saturnus était pour les Africains un Tout-puissant, un Seigneur, un Dieu Grand, un Invincible, un Saint; les qualificatifs *Frugifer* et *Deus Frugum* nous apprennent que ces populations surtout agricoles l'invoquaient le plus souvent pour la prospérité de leurs champs et la fécondité de leurs moissons. Il n'y a d'ailleurs aucune contradiction entre les deux idées. Quand l'homme attribue à un dieu la toute puissance, il est naturel qu'il place sous sa protection telle forme particulière de vie, tel mode spécial d'activité humaine. Et de même il est parfaitement logique que Saturnus ait été en maints endroits invoqué comme un dieu topique : Saturnus *Neopolitanus* [10], *Balcaranensis*, *Sobarensis*, *Privatensis* [11], *Palmensis Aquensis* [12], *Umbubalius*, *genius Saltus Sorothensis* [13]. Régnant sur l'univers entier, le dieu règne, à plus forte raison, sur telle ville, telle montagne, telle bourgade ou tel domaine.

1. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 53, n° 158. *C. I. Lat.*, VIII, 18897. *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. CCXVII.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 8449, 9181 = 20820.
3. *Mél. de l'Ecole franç. de Rome*, XVIII (1898), p. 487, n° 63.
4. *Bull. arch. du Comité*, 1909, p. 81.
5. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1909, p. 293.
6. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 19 n° 3.
7. *C. I. Lat.*, VIII, 2667.
8. Saturnus Frugifer : *C. I. Lat.*, VIII, 2666; 4581. — Frugifer : *C. I. Lat.*, VIII, 8711, 8826 = 20628, 17677, 17720, 20710. — *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 261 n° 63; 1897, p. 405 n° 135; 1911, p. 136 n° 2, etc.
9. *C. I. Lat.*, VIII, 4581.
10. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 15.
11. H. de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1914, p. 241.
12. P. Gauckler, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 445 n° 270; cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1896, p. 187.
13. *Bull. arch. du Comité*, 1896, p. 228 n° 19.

Les documents épigraphiques ne sont pas seuls à nous fournir des renseignements sur la physionomie et les attributions du Saturnus africain. Les stèles votives, aujourd'hui connues en si grand nombre, portent des représentations figurées, dont l'étude complète et confirme les conclusions tirées des textes eux-mêmes. Ces représentations sont les unes anthropomorphiques, les autres symboliques. Dans la première catégorie, l'image la plus fréquente du dieu est multiple : Saturnus, sous les traits d'un vieillard barbu et voilé, dont l'attribut est soit la faucille, soit la harpè, est accompagné de Sol et de Luna [1]; les types de ces trois divinités peuvent être, suivant les sanctuaires et suivant les régions, plus ou moins frustes; on les reconnaît toujours, principalement au croissant et à la couronne de rayons que portent Luna et Sol. De même, dans la catégorie des images symboliques, il n'en est point qui apparaisse plus souvent sur les stèles que le groupe du disque, radié ou non, et du croissant tantôt montant, tantôt descendant; parfois le croissant est seul; parfois aussi des étoiles accompagnent les deux astres principaux [2]. Sous l'une ou l'autre forme, anthropomorphique et symbolique, Saturnus est donc mis en rapports étroits avec les astres qui occupent le ciel et dont la course sert à mesurer le temps, à déterminer les jours, les mois, les

1. J. Toutain, *Le Sanctuaire de Saturnus Balcaranensis...*, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII, (1892), p. 89 et suiv. et pl. I et suiv.; — Id., *De Saturni dei...*, p. 39 et suiv. — Cf. R. Cagnat, *Musée de Lambèse*, p. 52 et suiv.; pl. IV, 7, 8, 9; A. Ballu et R. Cagnat, *Musée de Timgad*, p. 20 et suiv.; pl. V, 2, 3, 4, 6; — S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 17, 18, 19; pl. I, 2, 3, 4.

2. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 33 et suiv. — Cf. Hautecœur, *Les ruines de Henchir es Srira près Hadjeb el Aïoun* (Tunisie), dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 365 et suiv.; — P. Gauckler, *Les ex-voto à Saturne du Djebel Djelloud*, dans les *Nouvelles Archives des Missions*, t. XV, p. 483 et suiv.; — G. Hannezo, *Stèles votives découvertes à Zaghouan*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1904, p. 478 et suiv.; — Dr Carton, *Note sur des fouilles exécutées à Thuburnica et Chemtou. I. Un sanctuaire de Saturne*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1908, p. 410 et suiv.

saisons, les années. C'est sans doute à cette catégorie d'images et à l'idée qu'elles expriment qu'il faut rattacher le groupe de Castor et Pollux, dont la présence sur quelques monuments dédiés à Saturnus est caractéristique; disposés à droite et à gauche d'une image divine ou d'une scène rituelle, figurés aux deux extrémités d'un sarcophage, Castor et Pollux personnifiaient le matin et le soir, la naissance et la mort, le commencement et la fin de toute chose [1]. Saturnus a donc été pour les Africains des premiers siècles de l'ère chrétienne un dieu céleste, présidant au cours des astres et par là même au temps; il est possible que le jeu de mots Κρόνος-Χρόνος n'ait pas été sans influence, au moins à l'origine et chez les théologiens du paganisme, sur cette conception.

Mais la physionomie du dieu était complexe, et cette complexité se traduit dans les images du Saturnus comme dans ses épithètes. Si son attribut le plus accoutumé est parfois la harpè, qui rappelle la mutilation d'Ouranos, il est plus souvent encore la faucille [2], dont le sens agricole est hors de doute et dont la valeur symbolique a été nettement indiquée par Arnobe [3], par saint Cyprien [4], par saint Augustin [5]. La faucille de Saturnus est la traduction plastique des termes Frugifer, Deus Frugum, par lesquels le dieu est quelquefois désigné. D'autres images se rapportent, sem-

1. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 46 et suiv.

2. Principalement sur les stèles votives du sanctuaire de Thignica : *C. I. Lat.*, VIII, 14912 et suiv. L'attribut est souvent désigné par le nom de harpè. En réalité, il a presque toujours la forme d'une serpe ou serpette. Ce qui distingue la harpè de la serpe, non point, il est vrai, d'une façon absolue, mais en général, c'est que la lame de la harpè est munie d'une sorte de cran ou épine, appelé *hamus* (*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio et Pottier, s. v. *Falx*).

3. *Adv. Gentes*, VI, 12 : *Fingitur Saturnus cum obunca falce custos ruris, ut aliquis ramorum luxuriantium tonsor.*

4. *Quod idola dii non sunt*, 2 : *Et rusticitatis hic* (Saturnus) *cultor fuit : inde ferens falcem pingitur.*

5. *De consensu Evangelistarum*, I, 34 : *Nonne ipse* (Saturnus) *Italis ostendit agriculturam, quod falce demonstrat?*

ble-t-il, à la même idée, la pomme de pin, par exemple, et le rayon de miel [1]; l'association de Saturnus à Ops ou Cybèlè, déesse de la fécondité naturelle, sur divers monuments découverts à Theveste et dans les environs de cette ville, la représentation auprès de Saturnus d'un lion ou d'un muffle de lion, l'animal favori de Cybèlè, sur les stèles de la région de Novar et de Mons, entre Sitifis et Cirta, attestent, sous une autre forme, l'importance du rôle que les Africains prêtaient à Saturnus comme protecteur des champs et des moissons [2].

Il n'est pas jusqu'au caractère topique de Saturnus qui n'ait été exprimé par l'image : dans le temple d'Apollo Patrius à Bulla Regia, M. le capitaine Benet a découvert une statue « haute de 2 mètres, la poitrine nue, le bas du torse et les jambes drapés, les pieds chaussés de la *crepida*. La tête, à la barbe et aux cheveux bouclés, rappelle celle que les artistes avaient coutume d'attribuer à Jupiter ou à Esculape : elle est de plus voilée et surmontée d'une couronne murale. Le voile fait songer à Saturne et la corne d'abondance dans le bras gauche est un attribut qui convient bien au *Deus Frugifer*, *Deus frugum* Saturnus. Nous sommes donc en présence d'une divinité poliade, protectrice de Bulla Regia, représentée sous le visage de Saturne » [3]. C'est probablement une image analogue qui représentait le Saturnus Neapolitanus.

Les représentations figurées, que nous avons étudiées ci-dessus, ne semblent pas prêter à discussion; il est difficile de contester la signification de types comme ceux de Sol, Luna, Cybèlè, d'attributs tels que la faucille et la cou-

1. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 42 et p. 55.

2. Id., *ibid.*, p. 44, p. 50 et suiv.; cf. les dédicaces *Saturno et Opi* d'Ammaedara (Piganiol et Laurent-Vibert, *Recherches archéologiques à Ammaedara*, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXXII, (1912), p. 209, nº 189); *Saturno Domini et Opi Reginae* de Lambaesis (*C. I. Lat.*, VIII, 2670); *Saturno numini sancto et Opi sanc(tae)* de Thamallula (*Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1909, p. 293).

3. A. Merlin, *Le temple d'Apollon à Bulla Regia*, p. 12-13.

ronne murale, ou des symboles que sont le disque, le croissant, les astres, la pomme de pin. D'autres objets occupent parfois le champ des stèles votives consacrées à Saturnus, soit au-dessus, soit au-dessous de l'inscription : mais il est malaisé d'en reconnaître toujours nettement le caractère ou la valeur. Ces objets doivent-ils être considérés comme des symboles de la divinité, comme des offrandes, ou comme des parties du mobilier rituel? Il en est pour lesquels la question ne se pose pas. Par exemple, les animaux de race bovine et ovine, qui occupent souvent la partie inférieure des monuments votifs, représentent certainement les victimes préférées du dieu; les gâteaux, en forme de losange ou de couronne parfois cornue, ne peuvent être que des offrandes; il en est de même des bucranes, figurées sur plusieurs stèles de Thignica [1] et de Thibar [2]. Les vases divers, amphores, *ollae* ou pyxides, que l'on distingue sur plusieurs ex-voto, ont un sens analogue; ils étaient sans doute destinés à rappeler les offrandes de lait, de vin, d'huile ou de parfums que les fidèles apportaient dans les sanctuaires de Saturnus.

Mais il est d'autres objets dont le véritable caractère est moins évident : les palmes, les caducées, le symbole ou signe dit de Tanit. Sur beaucoup de stèles, la palme ou les palmes, car il y en a souvent deux, peuvent être interprétées, en raison de la place même qu'elles occupent, comme une image symbolique de la divinité [3]; ailleurs, la palme est figurée dans la main d'un personnage qui lève les bras au ciel et qui est sans aucun doute le fidèle présentant au dieu ses offrandes [4]; enfin un texte formel, récemment décou-

1. Entre autres, *Catal. du Musée Alaoui*, pl. XVII, n° 115.

2. *Bull. des Antiquaires*, 1900, p. 134-135; *Bull. arch. du Comité*, 1905, p. 121, nos 6-8, pl. IX, fig. 3.

3. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 34 et 37. — A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 29 et suiv.; p. 37.

4. Entre autres monuments, stèles votives de Zaghouan (*Bull. arch. du Comité*, 1904, p. 479 nos 7 et 12; p. 481 n° 22); une stèle du sanctuaire de Thuburnica (*Bull. arch. du Comité*, 1908, p. 424 n° 48); cf. stèles de Battaria (*ibid.*, 1897, p. 373 nos 32, 33).

vert à Thuburbo majus, nous apprend que l'on dédiait à Saturnus des palmes d'argent [1]. Les objets, que l'on est convenu de désigner par le nom de caducées et qui sont presque toujours très grossièrement figurés, prêtent à la même incertitude. Tantôt ils encadrent soit le croissant soit le groupe du croissant et de l'astre qui occupent le sommet de la stèle [2]; tantôt, au contraire, ils sont placés dans la partie inférieure du monument votif, au milieu des offrandes. Il n'est même pas hors de doute que ce soient des caducées : ne pourrait-on y voir une image fruste et simplifiée à l'excès de ces lampes portées par de hauts pieds qui se reconnaissent sur plusieurs des stèles du sanctuaire de Saturnus à l'Henchir es Srira [3]? Enfin le signe ou symbole de Tanit, dont l'aspect est ici presque humain et là tout à fait géométrique, n'a pu être encore expliqué avec certitude [4]. Si sur de nombreux monuments il paraît bien symboliser la divinité, sur d'autres non moins certainement il a été employé pour figurer l'offrant, car il tient à la main un objet qu'il élève vers le ciel, couronne, palme, etc. [5].

Il reste donc des obscurités et plusieurs détails demeurent énigmatiques parmi les documents figurés relatifs au culte du Saturnus africain. La physionomie générale du dieu se dégage néanmoins avec une netteté suffisante. C'est un dieu suprême, seigneur de l'univers à la manière des grandes divinités de l'Orient ; il règne dans le ciel, sur

1. *....aug. sacr. Diopanth[u]s Cittin. Diophanti fil. faber v. s. l. a et Saturno palma(m) arg(enteam) (denariis) xxv s. p. f.* (A. Merlin, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1912, p. 355).

2. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 34 et 37.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1906, p. CCXXI et suiv.; *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 397 et suiv.; *Catalogue du Musée Alaoui* (Supplément), p. 65 n° 1107, pl. LI, 2.

4. Ph. Berger, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, p. 756, p. 997 et suiv.; Bulard, dans les *Monuments Piot*, XIV, p. 192-193.

5. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 102 et suiv.; *Bull. arch. du Comité*, 1908, p. 415 n° 7, p. 424 n° 47 et n° 50.

les astres du jour et de la nuit; il préside à la course du temps, dont les divisions sont marquées pour les hommes par les mouvements de ces astres. En même temps, il est le dieu qui fait croître les moissons et sans lequel la terre ne porterait pas de fruits; les villes, les simples bourgades, même les domaines privés se placent sous sa protection. Jamais ni le Kronos grec ni le Saturnus italique n'ont revêtu un tel caractère. Le Saturnus africain appartient à une autre religion que le polythéisme gréco-romain. Il est le Baal de Phénicie et de Carthage, comme l'ont prouvé sans contestation possible les découvertes du Bou Kournein et de Bir bou Rekba, et précisément parce qu'il est ce Baal sous un nom latin, il se trouve parfois rapproché en Afrique de dieux ou de déesses avec lesquels il n'a, dans le panthéon classique, que de lointains rapports; s'il est naturel qu'un dieu de la fécondité agricole et des moissons soit invoqué en même temps que Ceres ou les Cereres [1], Ops [2], la dea Nutrix [3], Silvanus [4], Pluto [5], on s'étonne davantage de le voir assimilé à Jupiter Optimus Maximus [6], à Neptunus [7]; de le voir groupé avec Minerva et Venus [8]. Ces faits s'expliquent par le caractère de divinité suprême qu'ont possédé les dieux de l'Orient, Baal aussi bien que Mithra ou qu'Osiris. Héritier du Baal de Tyr et de Sidon, Saturnus en Afrique groupait, concentrait en lui ces *virtutes per mundanum opus diffusas*, que le paganisme gréco-romain avait dissociées, distinguées, cataloguées pour ainsi dire, mais que le païen Maximus de Madaura savait bien n'être que les diverses manifestations d'un dieu unique, tout puissant, d'un dieu *summus*, *sine initio*, *sine*

1. *C. I. Lat.*, VIII, 1838; cf. *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 273.
2. Voir plus haut, p. 22 n° 2.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 8245; *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 405 n° 135.
4. *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 424.
5. *Ibid.*
6. *C. I. Lat.*, VIII, 10624, 16523, 16696.
7. *Bull. arch. du Comité*, 1900, p. CXXXIV.
8. *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 424.

prole naturae [1]. Comme le disque solaire pouvait être son image symbolique, de même Saturnus pouvait présider aux sources, rôle réservé à Neptunus dans la religion italique. Maître de l'univers, il protégeait le monde romain au même titre que le dieu Capitolin veillait sur Rome et son empire. Parèdre de la déesse Caelestis, comme Baal l'était de Tanit dans la religion de Carthage, il l'était par conséquent des déesses gréco-romaines, dont Caelestis réunissait elle-même les attributions, de Venus par exemple et de Minerva.

Saturnus est le nom, de beaucoup le plus général, sous lequel ce dieu suprême fut invoqué par les Africains aux premiers siècles de l'ère chrétienne ; toutefois ce ne fut pas le seul. Près de Thysdrus [2], à Mactaris [3], à Masculula [4], des inscriptions néo-puniques lui conservèrent son nom oriental, Baal ou Baal-Addir ; en Numidie, au nord de Calama et au sud de Cirta, le nom de Baal-Addir fut transcrit plutôt que traduit en latin sous les formes Baldir et Baliddir [5] ; c'est encore le même dieu, et non point le Syrien Adonis, qu'il faut reconnaître sur les inscriptions de Bechater, à l'ouest de Bizerte, et du Khangat el Hadjadj, où son nom se lit au génitif *Adonis* et au datif *Adoni*, cas d'un nominatif Adon, transcription littérale du punique *adon*, qui signifie Seigneur = *dominus* [6]. Enfin le double caractère de Saturnus, divinité du temps et divinité des moissons, suggéra à ses adorateurs la formule *Saeculum Frugiferum*, dont M. Merlin a fort nettement indiqué le sens exact dans son étude sur le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu [7].

1. Augustin., *Epist.*, 21 (Migne, *Patrolog. latin.*, XXXIII, p. 81-82).

2. *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 618.

3. Ph. Berger, dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1890, p. 35 et suiv.; cf. *Catalogue du Musée Alaoui*, p. 62 nos 656-740, et p. 111 nos 609-686.

4. Inscription inédite qui m'a été signalée par M. l'abbé Chabot, auxiliaire de l'Institut.

5. *C. I. Lat.*, VIII, 5279, 19121-19123.

6. *C. I. Lat.*, VIII, 1211 : *sacerdos Adonis*; — *Ann. épigr.*, 1905, n° 13 : *Adoni Aug. sac.*; J. Toutain, dans le *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1915, p. 296 et suiv.

7. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p, 39-42.

Ainsi le Saturnus, dont le nom est inscrit sur des centaines et des centaines de stèles votives africaines, le Baal de Mactaris et de Masculula, le Baliddir de Numidie, l'Adon des environs de Hippo Diarrhytos et de Neferis, le Saeculum Fragiferum de Siagu et d'Hadrumetum : ce ne sont là que des formes à peine différentes d'un seul et même dieu, dieu du ciel et dieu de la terre, dieu des astres et dieu des moissons, dieu du temps et dieu de la fécondité, Seigneur tout puissant, saint, grand, invincible. C'est au culte de ce dieu qu'il convient d'attribuer plusieurs séries de monuments anépigraphes, trouvées dans l'Afrique du Nord depuis la région de Carthage jusqu'au pays d'Oran, monuments sur lesquels sont gravées la plupart des images caractéristiques des stèles recueillies dans les sanctuaires de Saturnus : disque radié ou non, croissant, étoiles, palmes, caducées, pommes de pin, signe dit de Tanit, gâteaux en forme de losanges et de couronnes cornues ou non, etc. De ces séries les plus importantes et les plus suggestives sont celles de Tubernuc [1], de Battaria [2], d'Aïn Barchouch [3], de la Ghorfa [4], de Bône [5], de Taksebt et Tigzirt [6], du cap Matifou [7], du Vieil Arzeu [8]. Beaucoup d'autres ex-voto, de

1. *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 295 et suiv. — *Catal. du Musée Alaoui*, p. 63 nos 765-776 ; p. 86 no 362 et suiv.

2. *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 370 et suiv. ; — *Catal. du Musée Alaoui*, p. 64 nos 792-808 ; p. 67 nos 375-380.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 419 no 167 ; — *Catal. du Musée Alaoui*, p. 64 nos 777-791 et pl. XXI.

4. Ducoudray-La Blanchère, *Bibliothèque d'archéol. afric.*, fasc. I (1897) ; — *Catal. du Musée Alaoui*, p. 62 nos 741-752, pl. XVIII et XIX ; — L. Poinssot, *Les stèles de la Ghorfa*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1905, p. 395 et suiv.

5. *Bull. arch. du Comité*, 1905, p. CLXXIX ; — S. Gsell, *Atlas arch. de l'Algérie*, Add. et corr., p. 5 ; Feuille Bône no 59.

6. S. Gsell, *Atlas arch.*, Feuille Fort-National, p. 5 no 34 § 11 ; p. 6 no 35 (où l'on trouvera toute la bibliographie antérieure).

7. Id., *ibid.*, Feuille Alger, p. 7 no 36.

8. *C. I. Lat.*, VIII, 21606-21612 ; Ducoudray-La Blanchère, *Musée d'Oran*, p. 32 et suiv., p. 53 et suiv., pl. 1 ; — Doublet, *Musée d'Alger*, p. 27-28, p. 63-65, pl. III ; — S. Gsell, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1899, p. 459 et suiv. ; Id., *Atlas arch.*, Feuille Mostaganem, p. 2 no 6.

même aspect, ont été recueillis à travers la Tunisie et l'Algérie ; il en est même qui sont encore ou qui étaient naguère en place, comme ceux de l'Henchir Rçass, au sud du Kef [1], de Fedj Mraou, au sud-est de Souk-Ahras [2], de Madaura [3], de Thibilis [4]. Le culte du dieu, dont ils nous révèlent la popularité, a tenu une place éminente dans la vie quotidienne des Africains de l'époque impériale.

Pourquoi ce dieu a-t-il reçu le nom de Saturnus ? Lorsque la langue latine se répandit dans les provinces africaines, on chercha, parmi les noms des divinités du panthéon gréco-romain, celui qui pouvait traduire le plus exactement le nom de Baal que le dieu portait, au moins en punique. Or déjà les théologiens grecs ou orientaux de l'époque alexandrine avaient institué l'équivalence Baal = Κρόνος, et d'autre part le Saturnus italique avait été identifié au Kronos hellénique. Par l'intermédiaire du grec Κρόνος, Saturnus se présentait donc comme la traduction du punique Baal. Outre cette synonymie verbale, les attributions et le caractère prêtés au Κρόνος-Saturnus gréco-romain répondaient en partie, avec une exactitude suffisante, à la conception que les Africains s'étaient faite de leur dieu principal. Saturnus était devenu, sous l'influence chaldéenne, le dieu de la planète la plus éloignée, de celle qui embrassait dans son orbe le cours des autres planètes ; le rapprochement des mots Κρόνος et Χρόνος avait peut-être contribué à développer cette physionomie astronomique du dieu, à en faire la personnification du temps. Toutefois ces spéculations récentes, d'origine orientale, n'avaient point enlevé au vieux Saturnus italique sa valeur propre, son rôle de protecteur des travaux agricoles et des mois-

1. Hilaire, *Le sanctuaire de l'Hr R'çass*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1898, p, 177 et suiv.

2. S. Gsell, *Recherches archéologiques* en Algérie, p. 416 ; — *Atlas archéol.*, Feuille El-Kef, p. 2 n° 37.

3. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Souk-Ahras, p. 33 n° 432.

4. Id., *ibid.*, p. 8 n° 107.

sous [1]. Aucun nom de divinité gréco-romaine ne satisfaisait aussi bien que Saturnus, en raison des idées complexes qu'il éveillait, aux conditions posées par la nature même du dieu qu'il s'agissait de dénommer en latin. Accepté par les Africains, ce nom de *Saturnus* jouit, au sud de la Méditerranée, d'une faveur qu'il ne rencontra point dans les autres parties du monde romain ; comme l'affirmait justement Tertullien, Saturnus était le premier des dieux africains [2].

Le culte de Caelestis, bien que les documents aujourd'hui connus soient, en ce qui le concerne, moins nombreux que pour Saturnus, paraît avoir été également populaire. Le caractère de la déesse ne le cédait pas en complexité à celui du dieu. Elle était à la fois Diana [3] et Juno [4], vierge et nourricière; auprès de Saturnus, elle était la Grande déesse [5], la Sainte [6], la Très Sainte [7], l'Éternelle [8], la Dame toute-puissante [9]; comme lui encore, elle portait des épithètes locales, Graniana [10], Sittiana [11]. Lors même que l'étroite parenté du dieu et de la déesse ne s'exprime pas par un culte commun dans un seul et même sanctuaire comme près de Siagu et à Thuburbo majus [12], elle se révèle

1. J. A. Hild, s. v. *Saturnus,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et Romaines*, de Daremberg, Saglio et Pottier, t. IV, p. 1083 et suiv.

2. Tertull., *Apologet.*, 10.

3. *C. I. Lat.*, VIII, 999.

4. Audollent, *Carthage romaine*, p. 371 ; *C. I. Lat.*, VIII, 1424 et 4635 ; *Bull. arch. du Comité*, 1905. p. CCI.

5. Dea Magna Virgo Caelestis : *C. I. Lat.*, VIII, 9796.

6. Dea Sancta Caelestis : *Id.*, ibid., 8433.

7. Caelestis sanctissima : *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1903, p. 344. — Caelestes sanctissimae : *C. I. Lat.*, VIII, 20745.

8. Caelestis aeterna : *Ann. épigr.*, 1913, n° 226.

9. Domina Caelestis : *C. I. Lat.*, VIII, 20320 ; — *Nouvelles Arch. des Missions*, t. X, p. 274.

10. *Bull. arch. du Comité*, 1908, p. CCXLIII.

11. *Recueil des Notices et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine*, 1906, p. 430 n° 463.

12. Voir pl. haut, p. 15 n. 1.

dans les surnoms analogues qui leur sont attribués. Sous ses diverses appellations, Caelestis est bien l'antique divinité poliade de Carthage, de même que Saturnus est le grand dieu punique Baal.

Parmi les images symboliques de Caelestis, la plus claire et la plus significative est le croissant [1]; quant aux nombreux objets ou signes représentés sur des monuments anépigraphes, par exemple sur les ex-voto du sanctuaire d'El Kenissia [2], palmes ou palmettes, caducées, symbole dit de Tanit, l'interprétation, comme nous l'avons dit plus haut, en reste douteuse et ce serait une entreprise téméraire de vouloir préciser, en se fondant sur eux, les traits multiples et complexes de la physionomie de Caelestis.

Les images anthropomorphiques de la déesse fournissent des indications plus précises. A vrai dire, le terrain est ici moins solide que dans l'étude du type plastique de Saturnus. Aucune des dédicaces ou des stèles votives consacrées à Caelestis ne porte, en même temps que l'inscription, une représentation de la déesse; d'autre part, il n'a été trouvé, à notre connaissance, ni statue ni bas-relief la figurant dans les temples qui lui étaient certainement et nommément dédiés, comme ceux de Zita [3], Thugga [4], Thala [5], et qui ont été soit méthodiquement fouillés, soit explorés. Toutefois il n'est pas impossible, malgré ces lacunes dans les documents, d'aboutir à des conclusions presque certaines.

Le sanctuaire, voisin de Siagu, que M. le capitaine Cassaigne a découvert et fouillé en 1908 et dont M. Merlin a donné une description si précise, était consacré primitivement, nous le savons par une inscription punique, « au Sei-

1. Audollent, *Carthage romaine*, p. 380-381.

2. L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 30 et suiv., pl. II-IV.

3. *Bull. arch. du Comité.*, 1905, p. CCIX et suiv.

4. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens de la Tunisie*, p. 25 et suiv. — Cf. *Bull. arch. du Comité.*, 1897, p. 402; 1899, p. CLXXXIV; 1900, p. CXIX; 1904, p. CLXIX; 1905, p. CLXXII et suiv.

5. R. Cagnat et P. Gauckler, *op. cit.*, p. 32-33.

gneur Baal et à Tanit Péné Baal »[1]. Parmi les documents de l'époque romaine, une dédicace, *Saturno Aug. sac.*[2], confirme, entre beaucoup d'autres, l'équivalence du punique Baal et du latin Saturnus ; si le nom de Caelestis n'apparaît pas explicitement sur les ex-voto rédigés en latin, c'est lui sans doute qui se trouve réduit à sa première lettre dans quelques textes, en particulier dans une inscription votive tracée à la pointe au revers d'une statue en terre cuite qui représente la déesse[3]. Il est tout à fait probable que cette statue et les autres images de déesses retrouvées dans ce sanctuaire nous révèlent la physionomie générale et les traits particuliers que les Africains des premiers siècles de l'ère chrétienne attribuaient à Caelestis. De ces images divines, trois doivent être surtout retenues : une déesse léontocéphale debout, une déesse assise, dont la tête, enveloppée en arrière d'un long voile qui tombe sur le dos, est couronnée d'un calathos ou modius ; une femme ou déesse assise allaitant un enfant. M. Merlin a parfaitement interprété ces images[4]. La déesse léontocéphale n'est autre que le *Genius terrae Africae*, et la face de lion qui lui est donnée rappelle la tête de lion qui accompagne sur plusieurs ex-voto le dieu Saturnus[5]. La déesse assise coiffée d'un calathos doit être rapprochée de la déesse représentée auprès de Saturnus sur plusieurs monuments découverts à Theveste et dans les environs de cette ville ; elle personnifie, comme Demeter en Grèce et Ops en Italie, la fécondité du sol[6]. La déesse assise allaitant un enfant, c'est la « Mère », l' « Amma » invoquée sur plusieurs textes puniques, et c'est en même temps la Dea Nutrix ou simplement Nutrix de l'époque

1. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal...*, p. 22 et suiv.
2. Id., *ibid.*, p. 19.
3. Id., *ibid.*, p. 9-10 ; cf. p. 29, n°s 1 et 2.
4. Id., *ibid.*, p. 44 et suiv.
5. J. Toutain, *De Saturni dei....*, p. 44 et suiv.
6. S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 14 et suiv., p. 82 et suiv.

romaine, souvent aussi associée à Saturnus [1]. Les autres images féminines recueillies dans le même sanctuaire sont moins caractéristiques; mais elles semblent se rattacher toutes à la même idée : la déesse qu'elles représentent personnifie la nature féconde ; elle est l'héritière à la fois de la Tanit proprement punique, de l'Atargatis syrienne, de la Sokhit égyptienne, des Kourotrophes de la Méditerranée orientale [2].

Les statues et les reliefs votifs, trouvés dans la région de Theveste, présentent le même caractère [3]. Ces monuments nous font connaître, soit seule soit formant couple avec Saturnus, une déesse le plus souvent assise, vêtue d'une robe serrée à la ceinture, portant un voile qui de la tête tombe sur les épaules et enveloppe le dos, parfois accompagnée d'un ou de deux taureaux, comme la Cybèlè phrygienne, dont les attributs, patère, corne d'abondance, fruits, grappes de raisin, symbolisent la prospérité agricole et qui, une fois au moins, tient un enfant dans ses bras. Or nous savons, par trois inscriptions, que le culte de Caelestis était populaire à Theveste [4]; la déesse y possédait un temple décoré d'un arc de triomphe ; un riche personnage fit ériger, entre autres statues, une image de la déesse, *ob insignem erga cives et patriam amorem*. Les analogies multiples, qu'il est facile de saisir entre la série des statues et des reliefs de Theveste et les images recueillies dans le sanctuaire voisin de Siagu, autorisent à penser que les monuments de Theveste représentent, eux aussi, la déesse Caelestis.

Et c'est encore à la même déesse que se rapportent les nombreuses figurines de terre cuite qui proviennent d'un modeste sanctuaire de Thysdrus. En voici la description, d'après M. Merlin : « Une femme est assise sur un trône à

1. A. Merlin, *op. cit.*, p. 48-49.
2. Id., *ibid.*, p. 51.
3. S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 14 et suiv. ; p. 82 et suiv.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 1837, 1887 ; *Bull. arch. du Comité*, 1915. Procès-verbaux de la section d'archéologie, nov. 1915, p. XII.

haut dossier, dont le siège est le plus souvent soutenu par des sphinx aux ailes recoquillées... La tête de la déesse, qui est coiffée d'une tiare cylindrique, se détache sur une sorte de grande cape rigide, qui forme disque et repose sur les épaules ; cette cape est constituée par un manteau ou voile, partant, par derrière, du sommet du crâne sous le polos et s'arrondissant autour de la face, qui en sort comme d'une conque ; elle recouvre entièrement l'épaule gauche jusqu'au cou, tandis qu'elle laisse dégagée l'épaule droite..... le corps est vêtu d'une tunique qui descend jusqu'aux pieds ; ceux-ci tantôt nus, tantôt chaussés, sont surélevés par un tabouret..... Les avant-bras n'existent plus ; ils étaient rapportés et tendus ; les mains tiennent une colombe ou une patère ; de préférence la colombe est dans la main gauche, la patère dans la droite, mais sans que ce soit là une règle constante » [1]. Ces figurines étaient des ex-voto ; plusieurs d'entre elles portent au dos, tracée à la pointe avant la cuisson, une inscription qui donne seulement le nom du dédicant ; tous ces textes sont latins. Très justement M. Merlin rapproche ce groupe de statuettes d'effigies extraites à plusieurs reprises des tombeaux puniques de Carthage, offrant, elles aussi, cette particularité du manteau ou du voile qui s'arrondit autour du buste. Il conclut en ces termes : « Nous regarderions volontiers ces images comme des figures de Caelestis-Tanit et la présence des colombes ne peut que venir à l'appui de cette assertion » [2]. On sait, en effet, que la colombe était l'oiseau favori de l'Astarté phénicienne comme de l'Aphroditè cypriote.

Des séries analogues de figurines votives ont été découvertes à Pupput [3] ainsi qu'à l'Hr. Biniana, près d'Hadrumetum [4].

1. A. Merlin, dans le *Bull. arch. du Com.*, 1909, p. CCXXXIV ; cf. *Catal. du Musée Alaoui*, Supplément, p. 167 nos 299-309, pl. XCIII, 1 et 2.
2. A. Merlin, *loc. cit.*, p. CCXXXVII.
3. *Bull. arch. du Com.*, 1912, p. 511 et suiv.
4. R. Cagnat, *Arch. des Missions*, 3e série, t. XI, p. 28-29.

Il ne paraît pas douteux que le type, dont tous les monuments ci-dessus étudiés s'inspirent malgré leurs variantes, soit dans les provinces africaines d'origine punique. Des images de la déesse assise coiffée d'une haute tiare, dont la tête et le haut du corps sont enveloppés d'un voile ou semblent émerger d'une sorte de conque, ont été exhumées en grand nombre des nécropoles préromaines de Carthage [1] ; il en est de même des statuettes de femmes ou de déesses à la colombe. L'un et l'autre type sont d'origine orientale ; c'est grâce aux influences puniques qu'ils se sont conservés, jusqu'au temps de l'empire romain, dans la Méditerranée occidentale.

Est-ce à dire que l'art gréco-romain n'ait créé aucune image de la grande déesse africaine, ou n'ait trouvé, dans le répertoire plastique de la mythologie qui lui était familière, aucune figure capable de la représenter? L'assimilation verbale de Caelestis à Juno et à Diana, l'analogie de ses attributions avec celles des déesses de la fécondité chtonienne et humaine permettent de croire qu'elle a reçu les traits tantôt de Juno, tantôt de Diana, tantôt de Ceres, Ops ou Nutrix. On a cru reconnaître, en particulier, des images de Caelestis dans plusieurs têtes du Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage, dont l'une est coiffée du calathos ou modius [2], dont une autre porte, outre cette coiffure, un voile qui couvre le sommet de la tête et descend sur la nuque [3] ; ainsi que dans une statuette en marbre, trouvée près de Bisica, qui représente une déesse de physionomie à la fois jeune et grave, dont la tête est surmontée d'un croissant et d'un voile [4]. On donne également le nom de Caelestis à une déesse, dont le buste, couronné du crois-

1. *Le Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, I, p. 105 et suiv. ; cf. p. 98 et suiv. ; pl. XV et XVI ; — A. Boulanger, *Le Musée de Lavigerie.....*, *Supplément* I, p. 20 et suiv. ; cf. pl. IV et V.

2. *Le Musée Lavigerie....*, II, p. 15 n° 5 ; pl. III, n° 5.

3. Id., *ibid.*, p. 15 n° 1, pl. III, n° 1.

4. *Catal. du Musée Alaoui*, p. 56 n° 45, pl. XIV.

sant ou posé sur le croissant, décore parfois les lampes en terre cuite [1].

Si donc nous essayons de reconstituer, avec les données partielles que nous fournissent les documents littéraires, épigraphiques et archéologiques, la physionomie et le caractère de la déesse que les Africains appelaient Caelestis sous l'empire romain après l'avoir invoquée sous le nom de Tanit au temps de la domination punique, nous obtenons un résultat parfaitement analogue et comme parallèle à celui auquel nous a conduit notre étude du dieu Saturnus. Caelestis règne à la fois dans les hauteurs du ciel, où elle apparaît sous la forme de l'astre lunaire, et dans les profondeurs de la terre, dont elle fait surgir les moissons. Elle règle la vie physique et elle préside à la transmission de la vie humaine. Elle est la Mère, la Dame toute puissante qui domine l'univers, et elle est en même temps la protectrice de telle ville, de tel bourg, de tel domaine. Comme Diana, elle est la vierge céleste, Virgo Caelestis; comme Juno, elle veille sur les épouses et les mères, elle est Nutrix ; comme Demeter, Korè ou plus exactement comme les déesses asiatiques de la nature, elle porte le calathos, symbole de la fécondité chtonienne. Et si quelque écrivain antique l'avait mise en scène comme Apulée le fit d'Isis, il aurait pu lui prêter les mêmes paroles, souvent citées, que le rhéteur de Madaura fait prononcer par la déesse alexandrine, lorsqu'elle apparaît en songe à Lucius : « ... Je suis la Nature, mère des choses, maîtresse de tous les éléments, origine et principe des siècles, divinité suprême,... première entre les habitants du ciel. C'est moi dont la volonté gouverne les voûtes lumineuses du firmament, etc., etc. » [1].

1. Par exemple, *Catal. du Musée Alaoui*, p. 159 nos 107 et suiv. ; id. *Supplément*, p. 185 nos 769 et suiv., — Merlin, *Supplément au Catal. des lampes du Musée Aloui* (2e série), p. 8-9 nos 42 et suiv.

1. Apulée, *Metamorph.*, XI, 5 : *....rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum...., prima caelitum...., quae cœli luminosa culmina.... dispenso*, etc.

L'assimilation de Caelestis à Demeter eut même pour conséquence le dédoublement, si l'on peut ainsi parler, de la déesse. De même qu'en Grèce Demeter est rarement séparée de sa fille Korè et que les deux déesses sont parfois désignées par un seul et même nom au pluriel, les Ποτνίαι, par exemple [1], de même auprès de Caelestis, les Africains invoquaient parfois les Caelestes ou Caelestae [2] et les Domnae ou Dominae [3] comme ils invoquaient les Cereres [4].

Saturnus et Caelestis étaient bien deux divinités parèdres, formant couple. S'ils n'ont pas toujours été adorés dans des sanctuaires communs, l'un et l'autre étaient de même origine et de même caractère. Les noms, presque tous empruntés à la langue latine, sous lesquels on les invoquait ; les formes, tantôt symboliques, tantôt anthropomorphiques, sous lesquelles on se plaisait à les représenter ; les attributs, qu'on aimait à leur prêter : ces divers traits de leur signalement extérieur ne sauraient nous dissimuler leur véritable identité. Le dieu et la déesse sont étrangers au panthéon classique ; ils attiraient, bien avant la chute de Carthage et l'occupation romaine, les invocations, les prières, les actions de grâce des habitants de l'Afrique du Nord. C'est à Saturnus et Caelestis, associés ou isolés, que furent sans doute consacrés ces ex-voto de facture naïve et souvent grossière, presque toujours anonymes, qui ont été recueillis en nombre considérable dans toutes les provinces africaines. Ces monuments méritent, plus justement encore que les stèles votives de Theveste auxquelles M. Gsell l'a appliqué [5], le jugement sévère de Viollet le Duc : « Considérés comme œuvres d'art, ils ne causent qu'un ennui et un dégoût profond » ; mais, si

1. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, pp. 82 et 273 ; cf. p. 1190.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 9015, 20744-20746.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 515 et suiv.

4. V. supra, t. I, p. 346 et suiv. — Audollent, *Cereres*, dans les *Mélanges Cagnat*, p. 359 et suiv.

5. S. Gsell., *Musée de Tébessa*, p. 14.

l'on voit en eux les témoignages de la foi populaire des Africains, ils prennent au contraire une réelle importance.

Outre Saturnus et Caelestis, les habitants de l'Afrique romaine ont adoré beaucoup d'autres divinités indigènes. Leur fidélité aux cultes préromains est attestée par de nombreux documents, plus ou moins explicites. Ce sont des cultes en majeure partie locaux. Quelques-uns, pourtant, étaient répandus dans tout le pays, comme le prouvent les traces éparses, souvent fort éloignées les unes des autres, qui en ont été recueillies. Tels étaient les cultes des *Dii Mauri* ou *Maurici*, du Serpent ou *Draco*, des rois.

Qu'étaient ces divinités maures, auxquelles on n'a su donner en latin qu'un nom bien vague? La plupart des inscriptions se contentent de les appeler : *dii Mauri* [1] ou *Maurici* [2] ; sur un texte même se lit l'expression moins précise encore : *numen Maurorum* [3]. Nous savons seulement que les Africains s'adressaient aux *dii Mauri* comme à des dieux protecteurs et bienveillants, *conservatores* [4], *salutares* [5]. L'épithète *barbari* [6] qui leur est donnée sur un ex-voto de Lambaesis indique qu'on les distinguait nettement des divinités du panthéon gréco-romain. Enfin, parmi les *dii Mauri*, il y avait une déesse, qu'un texte nomme simplement *Dea Maura* [7], mais qui est désignée, dans une dédicace de Sitifis, par le nom plus significatif de *Diana Maurorum* [8]. On croit avoir retrouvé l'image de la déesse dans une statue malheureusement très mutilée découverte à Aïn Temouchent, l'antique Albulae, et peut-être dans une tête

1. *C. I. Lat.*, VIII, 2637-2641, 9195, 14644, 20251, 21486, 21720.
2. *Id.*, ibid., 8435, 9327.
3. *Id.*, ibid., 20252.
4. *Id.*, ibid., 20251, 21486.
5. *Id.*, ibid., 21720.
6. *Id.*, ibid., 2641.
7. *Id.*, ibid., 21665.
8. *Id.*, ibid., 8436.

de Thamugadi [1]. La coiffure très originale qui caractérise et la statue d'Albulae et la tête de Thamugadi, coiffure composée de rouleaux frisés sur le sommet de la tête et de longues boucles qui tombent de chaque côté jusqu'à la base du cou, nous empêche de voir dans cette *Diana Maurorum* une déesse chasseresse habituée à parcourir montagnes et forêts. Elle a été fort justement rapprochée soit d'Isis, dont la coiffure est parfois analogue, soit de l'Afrique personnifiée. La *dea Maura* peut donc être assimilée dans une certaine mesure à Caelestis, qui porte une fois au moins dans l'Afrique romaine le nom de Diana Caelestis et dont le symbole le plus fréquent est le croissant lunaire ; qui, d'autre part, ressemble fort, nous l'avons vu, à la déesse Isis, et qui reçut, dans le sanctuaire de Siagu, les traits caractéristiques du *Genius Terrae Africae* [2].

Le culte du Serpent ou *Draco* ne nous est connu que par de rares inscriptions [3], et par le récit de la passion de Sainte Salsa, la martyre de Tipasa [4]. Nous savons que dans cette dernière ville le dieu était adoré dans un temple, où il était figuré sous la forme d'un dragon de bronze à tête dorée. Un ex-voto, découvert il y a peu d'années à Cirta, représente le dieu saisissant lui-même les offrandes déposées sur un autel [5]. Un texte des Aquae Flavianae associe le dieu *Draco* au *Numen Nympharum* [6]. Quant à la formule *Deo Manu Draconis* [7], qui se lit sur un autel assez grossier de Caesarea, elle est demeurée inexpliquée. En Afrique, comme en Italie et en Grèce, *Draco* semble avoir été plus spécialement un génie chtonien.

1. *Bull. arch. du Comité*, 1892, p. 145 ; A. Ballu et R. Cagnat, *Musée de Timgad*, p, 12-13, pl. IV, 2.
2. Cf. pl. haut, p. 31.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 9326, 15247, 15378, 17722. — *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1908, p. 272 n° 2.
4. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 2.
5. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1908, p. 272.
6. *C. I. Lat.*, VIII, 17722.
7. *Id.*, ibid., 9326.

Les Pères de l'Église africaine et les écrivains chrétiens d'Afrique ont affirmé, à plusieurs reprises, que les habitants des Maurétanies rendaient un culte à leurs rois [1]. Cette assertion est justifiée par plusieurs documents épigraphiques, et ces documents prouvent qu'elle est parfaitement exacte non seulement de la Maurétanie proprement dite, mais même de la Numidie. Le culte des rois de Numidie et de Maurétanie a été célébré sous l'empire romain ; cette survivance, entre beaucoup d'autres indices, montre de quel esprit tolérant s'inspira la politique religieuse du gouverneur impérial dans les provinces. On sait aujourd'hui par une inscription bilingue, punique et berbère, qu'un sanctuaire du roi Masinissa fut construit à Thugga, sous le règne de Micipsa [2] ; c'est sans doute en l'honneur du même dieu que fut gravée la stèle ou *tab(u)la* découverte en grande Kabylie, à Abizar, où se lisent les mots TABLA DEO MASIN..... [3].

Parmi les successeurs de Masinissa, Gulussa et Hiemsal étaient encore invoqués par les Africains aux premiers siècles de l'ère chrétienne [4] ; des rois de Mauritanie, Juba II et Ptolémée reçurent, à la même époque, les honneurs divins [5]. Il est vrai que l'inscription de Caesarea, sur laquelle se lit le nom de ce dernier roi, est rédigée à la mode latine : *Geni[o] regis Pto[lemaei]* ; mais nous ne devons voir dans cette formule que l'influence en quelque manière extérieure exercée par les conceptions religieuses de Rome sur un culte dont les origines étaient, en Afrique, bien antérieures à la conquête romaine.

Les autres cultes indigènes, dont les documents aujour-

1. Cyprian., *Quod idola dii non sint*, 2 ; — Tertullian., *Apolog.*, 24.
2. R. Dussaud, *Dédicace bilingue punique-berbère en l'honneur de Masinissa*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 38 et suiv.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 20731 ; Doublet, *Musée d'Alger*, p. 32-33, p. 69, pl. V, 1 ; S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Fort National, p. 7 n° 53.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 8834, 17159, 18752.
5. *Id.*, ibid., 9342, 20627.

d'hui connus ont révélé l'existence dans l'Afrique romaine, sont nettement locaux, ou du moins chacun d'eux n'a laissé de traces certaines qu'en un seul lieu. Sans doute ces vestiges présentent parfois, pour l'histoire des religions, un puissant intérêt; tels sont par exemple, le temple d'Hathor-Miskar à Mactaris, la grotte de Bacax dans le Dj. Taya en Numidie, divers rochers sacrés des environs de Cirta ou de la Maurétanie : mais nous n'avons aucun droit d'en conclure que les divinités adorées en de tels sanctuaires l'aient été ailleurs que là.

Aussi bien la physionomie purement locale de ces divinités ressort parfois des noms mêmes qui leur ont été donnés ou des épithètes qui leur ont été attribuées. Les cinq divinités, dont les images furent dédiées et pour lesquelles un temple fut construit par Q. T. Politicus à l'ouest de Theveste, non loin des Aquae Caesaris, Masiden, Thililua, Suggan, Iesdan et Masiddica, sont invoquées sous le nom général de *Dii Magifae*, et l'on s'accorde à penser que cette expression signifie : les dieux de Magifa, Magifa étant un nom de lieu ou de bourgade [1]. Même en l'absence de toute formule explicite, on aurait reconnu dans Auzius le dieu protecteur de la ville d'Auzia [2]; son caractère est formellement défini par les titres de *genius et conservator coloniae*. D'autres dieux ont reçu l'épithète de *patrius*, Iocolon à Naragarra [3], Cillenus à Thamugadi [4]. Cette épithète ne saurait être interprétée dans un sens national ou ethnique. De tels *dii patrii*, ce sont des dieux depuis longtemps invoqués par les habitants d'un canton, d'une région d'étendue restreinte.

Dans le premier volume de cet ouvrage, au chapitre qui traite du culte des Génies, nous avons déjà signalé plu-

1. *C. I. Lat.*, VIII, 16749.
2. *Id.*, ibid., 9014.
3. *Id.*, ibid., 16809.
4. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1901, p. 264.

sieurs génies locaux africains, génies de montagnes ou de sources [1]. Il ne nous paraît pas inutile d'en reproduire ici la liste complète, en même temps que nous citons les divinités locales à noms purement indigènes; car sous le nom de *Genii*, ces dieux ont gardé leur caractère africain. Voici donc les dieux auxquels nous savons, par des documents formels, que les Africains rendaient un culte strictement local aux premiers siècles de l'ère chrétienne :

Hathor-Miskar à Mactaris [2];

Genius Sesase à Thuburnica [3];

Monna à Thignica [4];

Masgava entre Mustis et Uchi Majus [5];

Mathamos à Masculula [6];

les Dii Magifae : Masiden, Thililua, Suggan, Iesdan et Masidicca, à Magifa, à l'ouest de Theveste [7];

Haos au nord de Naragarra [8];

Iocolon à Naragarra [9];

Torchobol à Vazaivi [10];

Genius Montis Rufinae à l'est de Mascula [11];

Cillenus à Thamugadi [12];

Montius à Thamugadi [13];

Motmanius à Lambaesis [14];

1. T. I, p. 439 et suiv., en particulier, p. 441, p. 456.
2. Ph. Berger, *Mémoire sur la grande Inscription dédicatoire... du temple d'Hathor Miskar à Maktar*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVI, 2e partie.
3. *C. I. Lat.* VIIII, 14690.
4. *Id.*, ibid., 14911.
5. Carton, *Découvertes épigraphiques et archéologiques*, p. 216 n° 406.
6. *C. I. Lat.*, VIII, 15779.
7. *Id.*, ibid., 16749.
8. *Id.*, ibid., 4641 = 16759.
9. *Id.*, ibid., 16809.
10. *Id.*, ibid., 17621.
11. *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 86 n° 6.
12. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine* 1901, p. 264.
13. *Bull. arch. du Comité*, 1907, p. 277.
14. *C. I. Lat.*, VIII, 2650.

Lilleus à Madaura [1] ;

Bacax dans le Dj. Taya, au nord de Thibilis [2] ;

Genius Saltus Bagatensis, à l'est de Cirta [3] ;

Ifru au sud de Cirta [4] ;

Genius Numinis caput Amsagae à Sila [5] ;

G(enius) Aub.? à Subzuar [6] ;

G. D. dans le Dj. Chettaba, près de Phua, au S.-O. de Cirta ; [7]

Genius Subtabarti à Subtabarte (?) entre Cirta et Sitifis [8] ;

Genius Ausum ?, au sud-ouest de Thubunae, à l'ouest des Aquae Herculis [9].

Auzius deus à Auzia [10] ;

Genius montis Pastorianensis, à l'ouest d'Auzia [11] ;

G. P.? à Rapidum [12] ;

Abaddir à Manliana [13] ;

? Genius fluminis à Tasaccora [14] ;

Genius summus Thasuni, dans le sud oranais, à Aflou, au nord-ouest de Géryville [15] ;

Aulisva dans la région d'Albulae et de Pomaria [16].

Il convient d'ajouter à cette liste les noms de deux

1. *C. I. Lat.*, VIII, 4673.
2. *Id.*, ibid., 5504 et suiv. 18828 et suiv.
3. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1901, p. 190.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 5673 ; *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 503 n° 11.
5. *C. I. Lat.*, VIII, 5884.
6. *Id.*, ibid., 6001.
7. *C. I. Lat.*, VIII, 6267 et suiv. ; 19249 et suiv. ; *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1901, p. 156 et suiv.
8. *Id.*, 1905, p. 259 n° 170; *Bull. arch. du Comité*, 1907, p. CCXXVIII; 1908, p. CLXXXIX.
9. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, 1903, p. 311.
10. *C. I. Lat.*, VIII, 9014.
11. *Id.*, ibid., 9180.
12. *Id.*, ibid., 20832.
13. *Id.*, ibid., 21481.
14. *Id.*, ibid., 9749.
15. *Id.*, ibid., 21567.
16. *Id.*, ibid., 9906, 9907, 21704.

autres dieux, composés d'un nom de divinité gréco-romaine et d'une épithète non romaine.

Pluto Variccala à Thabraca [1];

Hercules Irsites à l'est de Cirta [2].

Comme les deux épithètes Variccala et Irsites n'ont point été rencontrées ailleurs, on peut admettre qu'elles désignent deux divinités dont le culte n'était célébré respectivement, sous l'un et l'autre vocable, qu'à Thabraca et à l'est de Cirta.

Enfin il est fort possible que les inscriptions lybiques peintes sur les rochers d'Ifri-N-Dellal, près d'Ifira en Grande Kabylie, soient des textes religieux et que le lieu, où elles ont été découvertes, ait été jadis un lieu de culte; mais, malgré tous leurs efforts, MM. R. Basset et Saïd Boulifa n'ont point réussi à déchiffrer ces documents, fort effacés et d'une lecture très difficile [3].

Les populations de l'Afrique du Nord étaient donc restées fidèles, sous l'empire romain, à beaucoup de divinités locales. Les renseignements que nous possédons sur ces divinités sont rarement explicites, et les noms mêmes qu'elles portent ne nous révèlent pas leurs attributions. Qu'étaient-ce par exemple que Monna, Masgava, Mathamos, Iocolon, Haos, Cillenus, Montius, Lilleus, Aulisva? Il faut sans doute nous résigner à l'ignorer toujours. Dans certains cas pourtant, les assimilations faites entre ces dieux numides ou maures et des divinités gréco-romaines nous éclairent un peu. M. Ph. Berger a montré que le dieu Hathor-Miskar de Mactaris « devait être une divinité marine », en rapprochant le titre de « Prince des mers » ou « Bonne Fortune des mers » donné à ce dieu sur les inscriptions néo-puniques trouvées dans son temple, d'une

1. *C. I. Lat.*, VIII, 17330.

2. *Id.*, ibid., 5667.

3. R. Basset, *Note sur les inscriptions libyques d'Ifri-N-Dellal près d'Ifira (Grande Kabylie)*, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, p. 590: — Saïd Boulifa, dans la *Revue archéologique*, 1909, 2, p. 387 et suiv.

dédicace latine à Neptunus, découverte dans le même édifice [1]. Variccala, dont le nom est devenu une épithète de Pluto, était certainement un dieu chtonien. Irsites, qui a subi le même destin auprès d'Hercules, était sans doute un dieu de la force physique, ennemi des méchants et grand redresseur des torts, quelque Melkarth local. Bacax et le dieu du Chettaba étaient des génies de montagnes, comme il y en eut partout dans le monde antique, en Grèce, en Italie, en Gaule non moins qu'en Phénicie et en Syrie. Le grossier bas-relief, qui surmonte l'ex-voto au dieu Ifru, représente peut-être une tête radiée ; il est donc possible qu'Ifru ait été une divinité solaire. Au-dessus de l'inscription de Rapidum où le nom de la divinité a été résumé en deux lettres G. P., M. Gsell signale le buste d'un dieu barbu, coiffé du modius et tenant une corne d'abondance ; auprès de ce buste, on aperçoit un autre buste de moindres dimensions et qui semble être un buste de déesse. M. Gsell pense que ces deux images représentent Pluto et Ceres. Le dieu, dont le nom se cache sous les lettres G. P., peut-être *G(enius) P.*, se rattacherait donc à la famille des divinités chtoniennes. Quant au *Genius summus Thasuni*, il faut voir en lui une divinité protectrice des grandes chasses, puisque Catulus, le centurion de la *legio III Augusta* qui lui a dédié un ex-voto dans le Dj. Amour, le remercie des lions qu'il a tués. Les épithètes *sanctus*, *invictus*, données au dieu Aulisva permettent de croire qu'il partageait le caractère de divinité toute-puissante de Saturnus ou de Baal.

Ainsi, il est incontestable que beaucoup de cultes d'origine préromaine ont survécu dans l'Afrique du nord à la domination de Carthage, à l'indépendance des Numides et des Maures. De ces cultes, les uns étaient puniques ; d'autres étaient berbères ou libyques, c'est-à-dire plus directement indigènes. Il paraît certain que Baal, Baliddir, Adon, Hathor Miskar, surtout Saturnus et Caelestis repré-

1. Ph. Berger, *loc. cit.*, p. 175 (45 du tirage à part),

sentaient plutôt, à l'époque impériale, la religion de Carthage que les cultes des plus anciennes populations de la Libye. Et d'autre part il n'est pas téméraire de voir des survivances libyques dans des cultes tels que ceux des Dii Mauri, des anciens rois numides ou maures, de Bacax, d'Aulisva. Est-ce à dire que les deux catégories de cultes soient demeurées absolument distinctes, que la religion phénicienne n'ait exercé aucune action sur les cultes libyques, que ces cultes eux-mêmes soient restés sans influence sur la religion de Carthage ? Nullement. Mais ce serait une tâche singulièrement délicate de vouloir discriminer, par exemple, dans le culte de Saturnus et de Caelestis à l'époque romaine, ce qui est d'origine orientale et ce qui représente l'apport spécialement africain. Il est possible que les éléments astronomiques, dont ce double culte est imprégné, soient venus plutôt de l'Orient, et que le rôle du dieu et de la déesse comme protecteurs des champs et des moissons réponde mieux aux conceptions des Libyens. Toutefois aucun document précis, aucun indice objectif ne peut nous guider dans cette voie encore bien obscure. M. Gsell a montré, par exemple, « que le culte du soleil est antérieur, en Berbérie, au développement de la colonisation phénicienne » [1]. Il n'est pourtant pas contestable que le disque accompagne souvent le croissant sur les stèles puniques de Carthage, et que Baal ait été un dieu solaire. Dans ces conditions, il ne nous paraît pas possible de déterminer avec précision ce qui, dans les cultes indigènes des Africains de l'époque romaine, représente plus spécialement l'importation punique et ce qui doit être considéré comme survivances berbères.

2

Les sanctuaires, dans lesquels étaient adorées ces divinités indigènes, ne sont ni moins variés ni moins originaux

1. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 250.

que les divinités elles-mêmes. Tantôt le culte se célèbre sur la cime d'une montagne qui domine de plusieurs centaines de mètres les vallées et les plaines d'alentour ; tantôt la demeure du dieu est une caverne, un abri sous roche, un rocher escarpé qui s'aperçoit de loin. Tel sanctuaire est un enclos en plein air, sans édifice ni chapelle ; dans tel autre le temple se dresse au milieu ou au fond d'une cour de dimensions plus ou moins vastes. Le plan des temples est parfois très complexe, et l'on ne reconnaît pas toujours la destination des salles ou des cours multiples dont il se compose. Ce qui d'ailleurs est remarquable et ce qui constitue presque l'unique caractère commun de ces lieux de culte, c'est qu'aucun d'eux ne reproduit exactement la forme classique du sanctuaire proprement gréco-romain de l'époque impériale. Même dans ceux qui s'en rapprochent le plus, subsiste toujours quelque disposition anormale, étrangère à l'architecture religieuse de la Grèce ou de l'Italie.

Le haut-lieu le mieux caractérisé que l'on connaisse aujourd'hui dans l'Afrique romaine est assurément le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au sommet du Dj. Bou Kourneïn, la montagne à la double cime qui s'élève au sud du golfe de Carthage. Ce sanctuaire « dominait une vaste région populeuse et fertile. La vue découvre en effet, de la double corne qui termine le massif, une étendue considérable. Par les temps clairs, on distingue vers le nord l'île de Zembra, située tout près du cap Bon, et la pointe de Porto-Farina ; dans la direction de l'ouest, le regard n'est arrêté que par les montagnes qui suivent la rive gauche de la Medjerda, entre Medjez el Bab et Tebourba ; au sud-ouest, l'œil embrasse dans tout son développement la grande plaine que traverse l'Oued Miliane avant de se jeter dans le golfe de Carthage... ; enfin vers le sud les masses imposantes du Zaghouan et du Dj. Rças ferment l'horizon... On peut donc affirmer sans exagération que du sanctuaire de Saturnus Balcaranensis l'œil embrassait un cercle con-

sidérable d'un rayon d'environ 50 kilomètres. Cette contrée, que traversent les deux plus importants cours d'eau de la Tunisie, était dans l'antiquité couverte de cités florissantes... Lorsque le prêtre de Saturne immolait sur l'autel les victimes préférées du dieu, un taureau et un bélier, il pouvait, du haut de la montagne, distinguer toutes ces villes couchées dans la plaine ou suspendues au flanc des collines ; il pouvait croire qu'il était, auprès de sa divinité, l'interprète d'une multitude de fidèles [1] ».

Dans ce sanctuaire, il n'y avait aucun temple. C'était « tout simplement un espace consacré, un *temenos*, entouré d'un mur d'enceinte et au milieu duquel se trouvait l'autel des sacrifices. » Cette disposition, retrouvée sur le terrain, répond avec une exactitude parfaite aux descriptions que Tacite et Pausanias nous donnent, le premier du sanctuaire de Carmelus ou Baal-Carmel au sommet de la montagne du même nom, le second du sanctuaire de Zeus Lykaios au sommet du Mont Lycée en Arcadie. De même qu'en Syrie le haut-lieu du Mont Carmel, encore visité par Vespasien vers 67 ap. J.-C., est un sanctuaire de type nettement phénicien, de même le haut-lieu de Saturnus Balcaranensis, aux portes de Carthage, a conservé, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, sa physionomie purement orientale [2].

Un autre type, non moins original, de sanctuaire africain est la caverne sacrée. C'était dans une grotte du Dj. Taya que les habitants de Thibilis plaçaient le séjour de leur dieu Bacax. De nombreuses inscriptions, gravées sur les parois rocheuses du couloir par lequel on peut aujourd'hui encore pénétrer dans cette grotte, nous apprennent que pendant tout le cours du III[e] siècle de nombreux pèlerinages montèrent à la caverne du dieu et que

1. J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Dj. Bou-Kournein*, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 3 et suiv. ; cf. Id., *Etudes de mythologie et d'histoire*, p. 248 et suiv.

2 Id., *loc. cit.*, p. 255 et suiv.

les magistrats de Thibilis y vinrent apporter les hommages et les actions de grâces de leurs concitoyens. La grotte sacrée de Bacax a été visitée et explorée à diverses reprises, en 1867 par le général Faidherbe, le capitaine Rouvière et Bourguignat ; en 1875, par V. Reboud ; dix ans plus tard, en 1885, par M. P. Monceaux [1]. Les dédicaces et les inscriptions votives ont été à peu près exclusivement relevées autour de l'entrée de la caverne : « Le couloir qui donne accès dans l'intérieur de la grotte, écrit M. P. Monceaux, s'élargit tout à coup au moment où il débouche de la montagne. Dans ce vestibule, des excavations naturelles du rocher ont été arrangées à main d'homme en forme de niches. Ces niches et tout le roc voisin, à droite, à gauche, au-dessus de l'entrée, sont couverts d'inscriptions votives en langue latine, disposées d'ordinaire sur plusieurs lignes et enfermées dans des cadres » [2]. M. P. Monceaux ne pense pas que les anciens aient pénétré très loin dans la caverne. Tout au plus quelques fidèles ont-ils poussé la hardiesse jusqu'à dépasser le couloir d'entrée, puisque l'on a trouvé dans l'intérieur de la grotte un débris d'inscription et un vase certainement antique [3]. Il est très probable que les cérémonies du culte se célébraient devant l'entrée de la caverne où l'on pensait que le dieu résidait et qui n'en paraissait que plus redoutable.

Dans la région accidentée, au milieu de laquelle s'élevèrent Cirta, Mileu et Sitifis, plusieurs grottes, cavernes et souterrains ont été signalés et explorés par M. Jacquot, qui croit devoir leur attribuer un caractère religieux ; toutefois aucune preuve formelle n'est apportée en faveur de cette

1. Bourguignat, *Histoire du Djebel Thaya*, dans *Souvenirs d'une exploration scientifique dans le Nord de l'Afrique* ; — V. Reboud, *Excursion archéologique dans les cercles de Guelma, de Souk-Ahras et de La Calle* (*Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1875, p. 7-10) ; — P. Monceaux, *La grotte du dieu Bacax au Dj. Taïa* (*Revue archéologique*, 1886, 2, p. 64 et suiv.).

2. P. Monceaux, *loc. cit.*, p. 68.

3. Id., *ibid.*, p. 75.

thèse [1]. Il en est de même de la caverne, voisine de Thubunae, qui a été visitée par M. R. Grange [2]. La caverne des Idoles, voisine du cap Spartel, au nord du Maroc, doit son nom aux figurines de terre cuite qu'on y a recueillis en abondance et qui sont peut-être, en effet, des ex-voto déposés jadis par les fidèles [3]. Parmi les très nombreuses grottes d'Algérie, où des traces d'activité humaine ont été constatées, il n'est pas impossible que quelques-unes aient été des lieux de culte, par exemple celles de Sebdou au Sud de Tlemcen, dont les parois présentent de véritables niches [4]. Les Berbères d'aujourd'hui n'ont pas perdu tout souvenir des temps lointains où certaines cavernes étaient sacrées : ils pratiquent l'incubation dans les grottes qui passent pour être hantées [5]. « Les cavernes qui pendant de longs siècles avaient servi d'habitations durent rester çà et là des lieux de culte.... Si l'on peut admettre que dans quelques-unes se célébraient des cérémonies d'origine étrangère, d'autres servaient sans doute à des cultes véritablement indigènes [6] ».

Auprès des cavernes proprement dites, les abris sous roche et les hautes parois rupestres furent souvent aussi tenus pour des lieux sacrés.

Le sanctuaire de la divinité adorée dans le Dj. Chettaba, au sud-ouest de Cirta, et qui portait peut-être le nom de Giddaba, sanctuaire communément appelé Grotte du Chettaba, Grotte ez-Zemma, Ghar ez-Zemma, n'est point une caverne, mais « un simple abri sous roche, une excavation

1. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1893, p. 125; 1898, p. 245 et suiv. ; 1899, p. 271 et suiv. ; 1901, p. 132 et suiv. ; 1908, p. 255 et suiv.

2. *Id.*, 1901, p. 11-13.

3. *Archives marocaines*, t. XVIII, p. 395 et suiv. ; cf. *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1912, p. 39.

4. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Sebdou, p. 2, nos 44-47. — Association française pour l'avancement des Sciences, *Congrès de Nantes*, 1898, t. II, p. 576.

5. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 411 et suiv.

6. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 256.

hémisphérique creusée par les eaux d'infiltration dans la paroi calcaire de la montagne, profonde de quelques mètres à peine, élargie à l'ouverture et orientée au sud-est. Une petite esplanade, formée par les débris de la roche et de l'humus, s'étend devant cette cavité.... Les inscriptions, gravées d'un trait fruste, disposées sans ordre..., couvrent la paroi du roc », plus ou moins bien conservées ; beaucoup d'entre elles ont été rongées par le temps et la pluie [1].

De même, l'excavation d'Ifri-n-Dellal, où MM. Basset et Saïd Boulifa ont relevé une longue inscription lybique encore inexpliquée, est considérée par eux comme un lieu de culte. M. Boulifa pense qu'il y avait là jadis une grotte, réduite peu à peu à une simple excavation [2]. M. Basset ne croit pas que les lieux aient subi un tel changement. « Cette excavation, écrit-il, devait être un lieu de dévotion, je n'ose dire de pèlerinage, soit qu'on adorât le dieu de la montagne, à laquelle est adossée l'excavation, soit qu'elle fût consacrée à la divinité d'une source voisine. Mais je doute qu'on y ait vénéré une caverne; car il n'existe pas, à proprement parler, de grotte » [3]. Ce qui est certain en tout cas, c'est que la masse rocheuse, dans laquelle s'enfonce l'excavation aujourd'hui visible, « est complètement isolée et occupe un point d'où l'on domine toute la Kabylie du nord » [4]. D'après M. Basset, les vestiges antiques relevés dans cette excavation ne remontent pas plus haut que le troisième ou le second siècle de l'ère chrétienne [5]

Enfin, le sanctuaire rustique de Saturnus, découvert par M. Deniau aux environs d'Hadjeb el Aïoun et méthodiquement exploré par M. Hautecœur, s'il n'est pas, comme on le crut d'abord, un sanctuaire souterrain, n'en est pas moins

1. G. Mercier, *La grotte du Chettaba* dans le *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1901, p. 156 et suiv.

2. *Revue archéologique*, 1909, 2, p. 387 et suiv.

3. R. Basset, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, p. 591.

4. Saïd Boulifa, *loc. cit.*, p. 394.

5. R. Basset, *loc. cit.*, p. 591 et suiv.

adossé à un énorme bloc de grès qui se dresse au milieu de la plaine, et dont la paroi tournée vers l'est semble ou naturellement ou artificiellement excavée. Ici l'homme ne s'est pas contenté d'emprunter à la nature un lieu de culte pour ainsi dire fruste : il l'a embelli et décoré en y élevant une chapelle ornée d'une colonnade. Un des ex-voto recueillis dans ce sanctuaire, daté du 26 juin 265, nous indique que le culte de Saturnus y était encore pratiqué dans la seconde moitié du IIIe siècle de l'ère chrétienne [1].

Même, en l'absence de toute grotte profonde ou de toute excavation, les parois rocheuses haut placées et visibles de loin furent parfois revêtues de dédicaces et d'invocations : à l'ouest de Leptis Magna, en un point dit El Mergeb, les voyageurs qui s'éloignaient de la ville pouvaient lire gravées sur un rocher la prière : *Caelestis sanctissima propitiam te habeamus* ! [2] Bien loin de là, à l'ouest sud-ouest de Cirta, au Kef Tazerout, se voit encore dans un cadre taillé sur la surface même du rocher, à une grande hauteur, une dédicace à Caelestis [3]. Entre Cirta et Thibilis, près du village moderne d'Aïn Regada, l'ex-voto dédié à Hercules Irsites et l'image du dieu occupent une paroi rocheuse [4] : il en est de même de l'ex-voto au dieu Ifru, au sud de Cirta [5]. Ces monuments rupestres de l'époque romaine confirment de tous points l'hypothèse exprimée par M. Gsell au sujet de maintes gravures préhistoriques africaines : « Il est à croire que des actes religieux s'accomplissaient devant ces images qui représentent des êtres

1. *Bull. arch. du Comité*, 1906, p. CC et suiv.; p. CCXXI et suiv. — Hautecœur, *Les ruines de Henchir es Srira près Hadjeb el Aïoun* (Tunisie), dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 365 et suiv.

2. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1903, p. 344.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1895, p. 315.

4. *C. I. Lat.*, VIII, 5667 = 19095 ; cf. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Souk-Ahras, p. 4, n° 57.

5. *C. I. Lat.*, VIII, 5673; *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 503, n° 11.

divins et probablement aussi des scènes d'adoration; elles ont été presque toutes tracées sur des rochers en plein air » [1]. Comme plusieurs cavernes, beaucoup de simples parois rocheuses sont demeurées des lieux de culte.

Les hauts-lieux, les cavernes, les excavations et les parois rocheuses représentent les formes de sanctuaires les plus simples, les plus grossières. Entre ces lieux de culte fournis directement par la nature et les temples proprement dits, les enclos sacrés sans édifice ni chapelle forment une série de transition, un type intermédiaire. De tels enclos paraissent avoir été nombreux dans l'Afrique romaine, non seulement dans les cantons reculés et chez les populations rurales, mais même dans les villes ou aux portes des villes telles que Thignica, Naragarra, Madaura, Hippo Regius, Thibilis, etc. Les stèles votives étaient plantées dans le sol en plein air; parfois, comme le prouve la présence d'un tenon à leur partie inférieure, elles s'encastraient dans des *mensae sacrae* placées horizontalement devant elles. Plusieurs sanctuaires de ce type ont été retrouvés, sinon intacts, du moins dans un état de conservation tel que la disposition a pu en être reconstituée sans difficulté ni contestation. Nous citerons, parmi les plus importants ou les plus caractéristiques, le sanctuaire de Saturnus à Thignica [2], les sanctuaires anonymes de l'H^r^ R'çass au sud-ouest de Sicca Veneria [3], de Ksiba Mraou au nord-ouest de Naragarra [4], de Madaura [5], d'Hippo

1. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 256.

2. Ph. Berger et R. Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn Tounga*, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1889, p. 207 et suiv.; cf. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 79.

3. Hilaire, *Le sanctuaire de l'H. R'çass*, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1898, p. 177 et suiv.

4. S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, p. 416; — *Atlas archéol.*, Feuille El-Kef, p. 2, n° 37; — cf. *Bull. archéol. du Comité*, 1887, p. 472-473.

5. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Souk-Arhas, p. 33, n° 432.

Regius [1], de Taksebt [2], de Portus Magnus [3]. En outre des groupes de stèles votives, soit éparses en un seul et même lieu, soit réemployées dans des édifices de date postérieure, proviennent sans doute de sanctuaires analogues : telles sont les stèles de Tubernuc [4], de Battaria [5], du Dj. Djelloud près de Tunis [6], de Zaghouan [7], de Thibaris [8], de Mactaris [9], d'Aïn Barchouch [10], de la Ghorfa [11], d'Althiburus [12], de Novar [13], de Mons [14], de Sitifis [15], de Tigzirt [16], de Rusguniae [17]. Parmi ces séries, il en est dont nous savons à quel dieu elles étaient consacrées : au Dj. Djelloud, à Zaghouan, à Novar, à Mons, à Sitifis, le dieu invoqué était Saturnus. A Mactaris c'était, en textes néo-puniques, Baal ; de même, à Althiburus. Les sanctuaires de ce type, dont l'emplacement est connu ou a pu être déterminé avec précision, étaient le plus souvent situés à flanc de coteau, sinon sur

1. *Bull. archéol. du Comité*, 1905, p. CLXXIX et suiv. ; — S. Gsell, *Atlas archéol.*, additions et corrections, p. 5 — ad Feuille Bône n° 59 ; — Leroy, *Notice sur Hippone*, p. 57-62.

2. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Fort National, p. 6, n° 35; cf. *Bull. archéol. du Comité*, 1901, p. CLI-CLII.

3. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Mostaganem, p. 2, n° 6; cf. *Bull. arch. du Comité*, 1899, p. 459 et suiv.

4. *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 295 et suiv.

5. *Id.*, 1897, p. 370 et suiv.

6. *Nouv. Arch. des Missions*, XV, p. 483 et suiv.

7. *Bull. arch. du Comité*, 1904, p. 478 et suiv.

8. *Id.*, 1905, p. 120-126 ; cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1900, p. 134 et suiv.

9. Ph. Berger, *Les Inscriptions de Maktar*, dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1890, p. 35 et suiv.

10. *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 419 ; cf. *Catal. du Musée Alaoui*, p. 64, n°s 777-791.

11. L. Poinssot. *Les stèles de la Ghorfa*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1905, p. 395 et suiv.

12. *Bull. arch. du Comité*, 1897, p. 423 ; 1907, p. CCLVII; cf. *Journal asiatique*, 1887, janvier-juin, p. 457 et suiv.

13. *C. I. Lat.*, VIII, 10909 et suiv. ; 20432 et suiv.

14. *Id.*, ibid., 8658 et suiv. ; 20419.

15. *Id.*, ibid., 8443 et suiv. ; 20344, 20357 et suiv.

16. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Fort National, p. 5, n° 34 § 11.

17. Id., *ibid.*, Feuille Alger, p. 7 n° 36; cf. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, 1898, p. 133-134.

des hauteurs : par exemple, le sanctuaire de Saturnus au Dj. Djelloud, celui de Baal à Mactaris, les sanctuaires anonymes de l'H^r R'çass, de Ksiba Mraou, de Madaura, d'Hippo Regius. La situation de ces enclos sacrés, visités par les fidèles et remplis d'ex-voto à l'époque romaine, ressemble de tous points à celle des sanctuaires préromains voisins de Cirta [1].

Quant aux sanctuaires bâtis, aux édifices que construisirent les Africains de l'époque impériale pour y adorer leurs divinités indigènes et y célébrer les rites de leurs cultes, tous ceux dont les ruines ont été explorées et dont le plan a pu être observé sur le terrain ou reconstitué avec certitude sont remarquables par leur forme originale, complexe et variée. Les uns s'élevaient soit au milieu soit au fond d'une vaste cour ou *area*, le plus souvent rectangulaire, comme à Thuburbo Majus le temple de Saturnus et le sanctuaire de Baal et Tanit ou de Caelestis et Saturnus [2], comme à Thuburnica et à Thubursicum Numidarum les sanctuaires de Saturnus [3], comme à Althiburus le temple de Jupiter et d'Aesculapius [4] ; parfois demi-circulaire comme à Thugga le temple de Caelestis [5]. Certains sanctuaires ruraux présentaient la même disposition : telle l'*aedes a solo exstructa et maceria cincta* qui fut consacrée à Saturnus en un lieu dit Sidi Mohammed el Azreg, au sud de Ghardimaou [6]. Dans d'autres lieux de culte l'*area* était intérieure : au lieu d'entourer le temple, elle s'interposait, pour ainsi dire, entre le pronaos et la cella, simple ou multiple.

1. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Constantine, p. 19-20.

2. A. Merlin, *Découvertes à Thuburbo majus* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1912, p. 348-350).

3. Pour Thuburnica, *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 410 et suiv. ; — pour Thubursicum Numidarum, *id.*, 1907, p. 243 et suiv.

4. A. Merlin, *Forum et maisons d'Althiburos*, p. 10 et suiv.

5. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 25 et suiv. ; pl. XI et suiv.

6. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1890, p. 467.

L'exemple le plus net de cette disposition est fourni par le temple de Saturnus à Thugga, qui se compose d'un pronaos, d'une *area* rectangulaire ceinte de portiques sur trois côtés, et au fond de l'*area* d'une cella à triple loge [1]. Un sanctuaire de Caelestis, découvert et fouillé près de Zita en 1905, était construit sur le même plan [2]. Une dédicace de Sertei, à l'ouest de Sitifis, mentionne un *templum cum area* du *Deus Frugifer*, sans que l'on puisse savoir si l'*area* entourait le temple ou bien s'étendait entre le pronaos et la cella [3]. On ignore de même à quelle disposition précise doit être rapportée l'inscription trouvée aux environs de Lambaesis et qui fait connaître un sanctuaire commun de Saturnus Dominus et d'Ops Regina, décoré d'un portique [4]. Ce portique entourait-il un péribole ou une *area* intérieure ?

D'autres sanctuaires étaient construits suivant un plan bien plus compliqué; composés de salles, de cours, de couloirs, de passages dont la destination est souvent demeurée énigmatique, ils semblent appartenir à une architecture religieuse totalement différente de l'architecture gréco-romaine. Tels sont, principalement, le temple de Caelestis à El Kenissia au sud d'Hadrumetum [5] et le sanctuaire de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis près de Siagu [6]; à la même catégorie appartiennent le sanctuaire d'Hathor-Miskar à Mactaris [7] et le temple de Pupput, longtemps connu

1. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouvelles Archives des Missions*, VIII, p. 367 et suiv.; principalement, p. 375 et suiv.; — R. Cagnat et P. Gauckler, *op. cit.*, p. 82 et suiv.; pl. XXVI et XXVII.

2. *Bull. arch. du Com.*, 1905, p. CCIX et suiv.

3. *C. I. Lat.* VIII, 8826 = 20628.

4. *Id.*, ibid., 2670.

5. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 4 et suiv., pl. I.

6. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, p. 6 et suiv., pl. I.

7. Ph. Berger, *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire du temple d'Hathor Miskar à Maktar*, p. 8 et suiv. — Ph. Berger rattache ce temple à la série des édifices religieux caractérisés par une cella disposée au fond d'une *area*; mais la présence de deux corridors coudés à angle droit, qui

sous le nom de Capitole, mais qui fut sans doute consacré à Baal et Tanit [1].

Signalons enfin, comme type de temple plutôt rare à l'époque impériale, le temple de Saturnus, qu'un médecin florentin du XVII[e] siècle, Giovanni Pagni, vit encore debout et dont il nous a laissé une description précise; de forme carrée à l'extérieur, ce temple était rond intérieurement et surmonté d'une coupole, au sommet ouvert, que soutenaient des colonnes de marbre [2]. Il est possible qu'un sanctuaire de plan analogue ait existé à Carthage non loin de l'Odéon et du théâtre romain fouillés par Gauckler [3].

Aux lieux de culte cités dans les pages précédentes et qui tous ont été soit reconnus sur le terrain, soit fouillés méthodiquement, il faut ajouter quelques sanctuaires de Carthage cités par des auteurs anciens. Nous savons ainsi que l'hiéron de Caelestis « se composait d'une cour entourée de portiques et enclose de murs, où s'ouvraient plusieurs chapelles » [4], qu'un bois sacré ou *lucus* ombrageait du feuillage de ses arbres le temple de Saturnus [5]; que le sanctuaire d'Aesculapius englobait dans son péribole une partie du plateau qui couronne Byrsa et renfermait, autour de la chapelle même du dieu, d'autres bâtiments [6].

Le nombre des sanctuaires africains, consacrés pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne à des divinités indigènes plus ou moins romanisées, et aujourd'hui connus, est considérable. Aucun d'entre eux ne reproduit le plan d'un temple gréco-romain. Il est hors de doute que les hauts

donnaient, à droite et à gauche, accès à la cella, parait bien indiquer un plan plus complexe et nous permet de rapprocher ce sanctuaire des sanctuaires d'El-Kenissia, de Siagu et de Pupput.

1. *Bull. arch. du Com.*, 1912, p. CCXXVII et suiv.

2. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 83 et suiv., p. 97 et suiv.; — R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 88.

3. J. Toutain, dans le *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1915, p. 309 et suiv.

4. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 383.

5. Id., *ibid.*, p. 399.

6. Id., *ibid.*, p. 282-283, p. 401-402.

lieux, les cavernes, les abris sous roches, les parois rupestres, les enclos en plein air se rattachent, en Afrique, à des traditions rituelles beaucoup plus anciennes que la conquête romaine. Les édifices, tels que le temple de Saturnus de Thugga, le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu, celui de Tanit-Caelestis à El Kenissia, attestent de même, dans leur plan général comme dans leurs dispositions de détail, que leur origine n'est à aucun degré gréco-romaine. La présence d'un péribole ceint de portiques autour de la *cella* et la forme circulaire donnée intérieurement à certains temples, bâtis à l'extérieur sur plan carré, peuvent évoquer des comparaisons avec des sanctuaires de Rome et d'Italie. Mais il ne faut pas oublier que la conception du sanctuaire sous la forme d'une chapelle située au milieu d'une *area* plus ou moins vaste est d'origine orientale, que la Grèce, après Alexandre, et plus tard Rome l'ont empruntée à l'Orient. La présence de tels sanctuaires dans l'Afrique du nord peut aussi bien s'expliquer par des survivances puniques que par des influences gréco-romaines. D'autre part, si l'architecture grecque a conçu et réalisé les édifices ronds connus sous le nom de *tholos* et si l'architecture italique a construit des temples de forme circulaire, ni l'une ni l'autre ne semble avoir fourni le modèle du temple de Saturnus, dont les ruines se voyaient encore vers 1666 à la Mohammedia près de Tunis, et dont G. Pagni dit nettement qu'il était rond à l'intérieur, carré à l'extérieur, et surmonté d'une coupole ouverte au sommet.

Est-ce à dire qu'aucune trace d'influence gréco-romaine ne se laisse surprendre dans ces monuments religieux consacrés par les Africains de l'époque impériale à leurs anciennes divinités? Ce serait une erreur de le croire. Si le plan des sanctuaires de Thuburbo Majus, des temples de Saturnus et de Caelestis à Thugga, du temple de Saturnus à Thubursicum Numidarum, pour ne citer que les plus importants, sont moins d'inspiration gréco-romaine que d'origine orientale, la décoration de ces édifices est au contraire clas-

sique, ou du moins renferme beaucoup d'éléments empruntés à l'art classique. Après avoir décrit en détail le temple de Saturnus à Thugga, M. le Dr Carton conclut : « La partie ornementale et en quelque sorte extérieure du monument est due à l'inspiration de l'art romain. Il eût été facile sans doute d'emprunter à l'Egypte sa corniche, à la Phénicie son chapiteau. On possédait à Dougga un bel exemple de cette architecture. On préféra sans doute sacrifier en apparence au goût du peuple vainqueur et donner au monument quelque ressemblance avec les temples des divinités gréco-romaines, pour mieux conserver les caractères essentiels des anciens sanctuaires. De là l'ordre corinthien des portiques de l'entrée et de l'*area*, les statues habillées à la romaine et placées dans des niches, comme la substitution du nom de Saturne à celui de Baal. De là enfin un édifice liby-phénicien par ses traits fondamentaux, gréco-romain par ses accessoires, image frappante de ce qu'était alors le culte de la divinité liby-phénicienne et de ce qu'était aussi la société africaine romanisée en apparence, mais gardant malgré tout la plupart de ses caractères ancestraux »[1]. Le temple de Caelestis à Thugga était un « temple corinthien prostyle, tétrastyle et probablement périptère »[2]. Le temple de Saturnus à Thubursicum Numidarum était, comme celui de Thugga, orné d'une colonnade[3]. Il est vraisemblable que la plupart des édifices religieux consacrés par les Africains de l'époque impériale à leurs divinités indigènes se distinguaient par le même mélange de conceptions préromaines et d'éléments gréco-romains.

3.

Les rites, que les habitants de l'Afrique romaine célébraient dans les sanctuaires consacrés à leurs divinités

1. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouvelles Archives des Missions*, VII, p. 461.

2. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 26.

3. *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. 244.

indigènes, nous sont connus à la fois par des monuments figurés, des textes épigraphiques et quelques passages d'écrivains anciens. Les monuments figurés sont les innombrables stèles votives, parfois anépigraphes, qui ont été recueillies par centaines en Tunisie et en Algérie ; témoignages naïfs et sincères de la piété privée, ils nous fournissent des renseignements authentiques. Les textes épigraphiques, trouvés dans les sanctuaires, renferment parfois des indications ou des formules, dont le sens n'a pas toujours pu être précisé avec une absolue certitude, mais qui du moins nous permettent de conclure à l'existence, à la survivance de rites particuliers. Quant aux passages des écrivains anciens, ils sont pour la plupart empruntés à des auteurs chrétiens : il est donc prudent de les soumettre à une critique impartiale ; il ne faut pas les écarter systématiquement, sous le prétexte que ces écrivains parlent en ennemis des cultes païens : mais il convient de ne pas leur accorder une autorité absolue, parce que, malgré toute leur bonne foi, la haine du paganisme a pu fausser leur jugement.

Parmi les rites et les cérémonies que ces documents nous font connaître, il en est dont le caractère, pour ainsi dire, normal et accoutumé n'est point contestable : nous citerons, dans cette catégorie, la venue des fidèles aux sanctuaires, les offrandes, les libations, les sacrifices. D'autres pratiques étaient plus rares ou d'une nature plus spéciale : telles, la prostitution sacrée, la consécration d'un autel, ou d'un temple, l'entrée en sacerdoce, etc. Divers détails, comme celui qui concerne le *peplos* de Caelestis à Carthage, semblent avoir été particuliers à un seul sanctuaire.

Lorsque les sanctuaires sont placés à l'intérieur des villes ou des bourgs, la question de savoir si les cérémonies du culte y sont fréquentes ou non, périodiques ou non, est moins importante que dans le cas des hauts-lieux ou des cavernes sacrées. L'ascension des montagnes qui s'appellent aujourd'hui le Dj. Bou Kourneïn et le Dj. Taya, pour

atteindre au sommet de la première le haut-lieu de Saturnus Balcaranensis, sur les pentes les plus élevées de la seconde la caverne sacrée de Bacax, ne pouvait être de pratique courante ou quotidienne. On aurait pu croire que le culte s'y célébrait sous la forme d'un pèlerinage d'une périodicité plus ou moins fréquente, annuel par exemple ou mensuel. Il n'en est rien. Les inscriptions datées trouvées dans l'un et l'autre sanctuaire s'opposent à une telle hypothèse. Au Dj. Bou Kourneïn, « il ne semble pas que le culte de Saturne fût célébré à une époque de l'année plutôt qu'à une autre ; des ex-voto ont été consacrés aux mois d'avril, de mai, de juin, de juillet, de septembre, d'octobre, de novembre, de décembre, et peut-être au mois de février. Il n'y avait pas non plus dans le mois de jour spécial pour l'accomplissement des rites : les trois parties du mois se trouvent mentionnées : avant les nones — avant les ides — avant les kalendes » [1]. La variété est beaucoup moins grande au Dj. Taya; sur neuf dates certaines ou à peu près certaines, qui se rapportent toutes à la période de l'année comprise entre les kalendes de mars et les ides de mai, on relève une fois les kalendes de mars, deux fois la veille des kalendes d'avril, une fois les kalendes d'avril, une fois les kalendes de mai, une fois le septième jour avant les ides de mai ; trois textes abrégés ou mutilés ne permettent pas de distinguer si les dates, qu'ils portent, sont du mois de mars ou du mois de mai ; sur ces trois textes, il s'agit des kalendes ou de la veille des kalendes [2]. Il n'y avait donc pas plus pour la caverne sacrée de Bacax que pour le haut-lieu de Saturnus Balcaranensis une date de l'année ou du mois fixée par l'usage, et invariable, à laquelle prêtres, magistrats et simples fidèles montaient en pèlerinage vers l'autel

1. J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Dj. Bou Kourneïn*, dans les *Mélanges de l'École franç. de Rome*, XII (1892), p. 113. — Cf. *Etudes de mythologie et d'histoire des religions*, p. 286-287.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 5504 = 18828; 5507 = 18832 ; 18833 ; 5508 = 18834 ; 5509 = 18836 ; 5510 = 18837 ; 5511 = 18839; 5516 = 18846 ; 18847.

ou la grotte du dieu. Il convient de remarquer la prédominance des kalendes et de la veille des kalendes de mars, d'avril et de mai parmi les dates choisies par les magistrats de Thibilis pour aller porter leurs hommages officiels à Bacax. Il n'y a là toutefois rien de comparable à la fixité des grandes fêtes religieuses inscrites au calendrier romain.

L'immense majorité des documents aujourd'hui connus nous apprend que la piété populaire envers les dieux indigènes, aussi bien dans les sanctuaires éloignés des villes et d'accès malaisé que dans les temples urbains ou les chapelles des bourgades rurales, s'exprimait à tout moment de l'année, suivant les conjonctures et les convenances des fidèles.

Comme les divinités gréco-romaines, les dieux indigènes des Africains recevaient des offrandes, étaient honorés par des libations et des sacrifices.

Offrandes, libations et sacrifices sont très fréquemment représentés sur les stèles votives. En outre de nombreux indices ont été recueillis sur les uns et les autres dans plusieurs sanctuaires méthodiquement fouillés.

Parmi les offrandes, il faut tout d'abord citer les prémices des fruits de la terre. Tantôt ce sont les fruits eux-mêmes, tels que la nature les fournit, grenades et grappes de raisin, qui sont offerts à la divinité ; tantôt ce sont des gâteaux de formes diverses, couronnes cornues ou losanges, pétris avec la farine d'orge ou de froment, qui sont apportés dans les sanctuaires [1]. A cette catégorie d'offrandes doivent être sans doute rattachées les palmes, dont la présence sur les ex-voto a été parfois expliquée autrement. M. le Dr Carton, en particulier croit que les palmes, disposées souvent à droite et à gauche de la stèle, figurent le bois sacré, c'est-à-dire le sanctuaire [2]. La valeur de la palme comme offrande nous paraît démontrée : 1° par cer-

1. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 100 et suiv.
2. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 35, n° 15 u.

taines représentations où le fidèle la tient nettement dans une de ses mains levées, ce qui est le cas à Zaghouan [1], par exemple, à Tubernuc [2], à Battaria [3], à Hippo Regius [4], aux environs de Calama [5], à Rusguniae [6], à Portus Magnus [7]: 2° par l'inscription que M. Merlin a récemment découverte dans les ruines d'un des principaux temples de Thuburbo majus, probablement dédié à Saturnus et Ceres, inscription qui se termine par la phrase suivante : *et Saturno palma(m) arg(enteam) (denariis) xxv s(ua) p(ecunia) f(ecit)* [8]. Palme naturelle ou palme en métal précieux, l'objet était souvent offert à la divinité par les fidèles. Comme les palmes, les couronnes et guirlandes de feuillages étaient également des offrandes; comme elles, elles sont souvent tenues par les fidèles dans une de leurs mains levées. C'étaient sans doute encore des offrandes végétales ou du moins d'origine végétale, que la plupart des liquides et des parfums dont on remplissait quelques-uns des vases en terre cuite, *unguentaria*, *paterae* ou *patellae*, *amphorae* ou *ollae*, déposés en très grand nombre dans les sanctuaires, autour des autels [9]. Beaucoup de ces vases, parfois intacts et le plus souvent brisés, ont été retrouvés en place;

1. *Bull. arch. du Com.*, 1904, p. 479, nos 7 et 12.
2. *Id.*, 1894, p. 299, no 6.
3. *Id.*, 1897, p. 373, nos 32 et 33.
4. *Id.*, 1905, p. CLXXX.
5. De Pachtère, *Musée de Guelma*, pl. II, no 5 ; cf. Gsell, *Texte explicatif des planches de De La Mare*, p. 148, n° 14.
6. S. Gsell, *Chronique arch. afric.*, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XVIII (1898), p. 133; cf. id., *Atlas archéol.*, Feuille Alger p. 7, no 36.
7. *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. 459-460; cf. M.-R. de La Blanchère, *Musée d'Oran*, pl. I, nos 1, 5, 8, 10-12, et p. 54-56.
8. A. Merlin, *Découvertes à Thuburbo Majus* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1912, p. 355).
9. De tels vases ont été trouvés en très grand nombre, intacts ou brisés, dans les sanctuaires d'El Kenissia (Tanit-Caelestis), de Siagu (Baal-Saturnus et Tanit-Caelestis), du Dj. Bou Kourneïn (Saturnus Balcaranensis), de Thugga (Baal-Saturnus), de Thuburnica (Saturnus), d'Hippo Regius, de Taksebt, de Portus Magnus, pour ne citer que les principaux. — Cf. H. de Villefosse, dans le *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1900, p. 137.

d'autres sont figurés sur les stèles votives [1]. Le vin et l'huile, ainsi que des parfums extraits des plantes odoriférantes si répandues en Afrique, doivent être certainement rangés parmi les offrandes que les Africains présentaient à leurs divinités indigènes.

Une autre série d'offrandes peut être constituée par les objets qui servaient, semble-t-il, soit à décorer, soit à meubler le sanctuaire, et dont plusieurs étaient, suivant toute apparence, des ustensiles mêmes du culte. Lampes, presque toutes de terre cuite, brûle-parfums, objets dits caducées, *acerrae* ou *pyxides*, instruments du sacrifice, ont été les uns, recueillis sur l'emplacement des antiques sanctuaires, les autres reconnus sur de nombreux monuments. M. H. de Villefosse considère la serpe, figurée entre deux gâteaux dans le registre inférieur de deux stèles votives de Thigibba, comme un ustensile du culte [2]. S'il s'agit ici d'un ex-voto à Saturnus, l'interprétation peut être contestée. Mais aucun doute n'est permis en ce qui concerne une grande stèle provenant du sanctuaire du même dieu à Thala [3]. Les reliefs, qui ornent cette stèle au-dessus de l'inscription votive sont répartis en cinq registres superposés : de haut en bas, ces registres représentent : 1° une pomme de pin entre deux fleurons et deux grenades; — 2° Une corbeille, qui paraît remplie d'offrandes diverses telles que gâteaux et petits *auguentaria*, entre deux lampadaires formés chacun d'une lampe à anse posée sur une colonnette à base carrée ; — 3° Une série d'objets, parmi lesquels on reconnaît une amphore pointue à deux anses, une petite pelle à long manche, une pincette, une table à trois pieds portant trois petits vases, un gâteau rond, un vase de forme presque cylindrique res-

1. Par exemple, au sanctuaire de l'H^{r} es Srira (Saturnus), sur des stèles votives de Thigibba, de Thala, etc.

2. *Bull. de la Soc, des Antiquaires*, 1900, p. 137.

3. C'est la stèle qui porte le nom d'Extricatus, fils de Nabor : *Catal. du Musée Alaoui*, Supplément, p. 65 n° 1107, pl. LI, 2.

semblant à un seau ; — 4° Deux béliers affrontés séparés par un autel ; — 5° Un taureau, près d'un autel, et sous le ventre duquel est représenté le couteau du sacrifice. Il n'est pas douteux que la plupart des objets figurés dans le 3e registre, en particulier la petite pelle à long manche, la pincette, la table à trois pieds, soient des instruments rituels : il y a lieu de penser, d'autre part, qu'ils ont été offerts par le dédicant, Extricatus, fils de Nabor, puisqu'ils sont figurés sur la stèle auprès des victimes du sacrifice. Plusieurs monuments votifs, découverts par MM. Deniau et Hautecœur dans le sanctuaire de Saturnus à Hr Srira, peuvent être rapprochés de la stèle de Thala : on y voit des lampes montées sur de hauts pieds, des vases, des coffrets à parfums, une pelle, etc [1]. Une pyxide à couvercle conique est visible sur l'un des ex-voto de Thigibba [2]. Dans maints sanctuaires des lampes de terre cuite ont été recueillies en nombre souvent considérable : tel est le cas pour les sanctuaires de Saturnus et Caelestis près de Siagu [3], de Caelestis à El Kenissia près d'Hadrumetum [4], de Saturnus au sommet du Dj. Bou Kourneïn [5], à Thuburnica [6]. Les vases et objets de bronze, découverts dans un temple de Pupput de caractère indigène par MM. Vaubourdolle et Haack, faisaient sans doute partie du mobilier rituel ; on peut supposer qu'ils avaient été offerts en ex-voto à la divinité [7].

Offrandes également, les images mêmes de la divinité, images aniconiques comme les bétyles, images anthropomorphiques comme les figurines de terre cuite recueillies dans plusieurs sanctuaires indigènes de l'Afrique du Nord.

1. *Bull. arch. du Com.*, 1906, p. CCXXI et suiv., L. Hautecœur, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 396 et suiv.

2. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1900, p. 134-135.

3. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 11, p. 15 et n. 4, p. 21.

4. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 96 et suiv.

5. J. Toutain, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 116 et suiv.

6. Carton, dans le *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 412, p. 425 et suiv.

7. *Bull. arch. du Com.*, 1912, p. 507 et suiv.

Nous savons par une inscription qu'à Thala le sanctuaire de Saturnus possédait un bétyle offert par un fidèle du dieu [1] : plusieurs bétyles en granit ont été trouvés par Gauckler dans le caveau muré de Carthage, en même temps que beaucoup de statues divines, d'ex-voto et de dédicaces [2]. Les séries les plus curieuses de figurines votives représentant la divinité proviennent de Thysdrus [3], des environs d'Hadrumetum [4], de Pupput [5], de Carthage [6], où suivant toute apparence elles avaient été déposées dans des sanctuaires de Caelestis.

Parfois ces ex-voto de terre cuite représentaient non pas la divinité à laquelle on les offrait, mais les fidèles eux-mêmes : à Thysdrus par exemple, autour d'Hadrumetum, à Pupput, pêle-mêle avec les images de la déesse assise sur un trône à dossier et parée d'un voile descendant de la tête sur les épaules, ont été exhumées des figurines de personnages tenant à la main ou portant dans leurs bras des offrandes, entre autres des colombes.

Outre ces offrandes, prémices des fruits de la terre, multiples objets destinés au mobilier rituel ou à la décoration du sanctuaire, figurines de terre cuite, offrandes qui semblent bien sous leur forme générale avoir été communes à tous les cultes antiques, les documents nous en font connaître quelques autres d'un caractère plus spécial. Nous citerons en particulier les *vestigia* mentionnés par des inscriptions ou figurés tantôt sur des ex-voto tantôt sur le pavé des temples dans le sanctuaire de Saturnus Sobarensis près de Neferis [7], dans une chapelle rurale du Dj. Oust

1. P. Gauckler, dans le *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1898, p. 115. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 91.
2. *Bull. archéol. du Com.*, 1889, p. CXLVIII et CLXII.
3. *Id.*, 1909, p. CCXXXIII et suiv.; p. CCVI et suiv.
4. R. Cagnat, *Explorations épigraphiques et archéologiques en Tunisie*, 2e fascic., p. 27 et suiv.
5. *Bull. arch. du Com.*, 1912, p. 515 et suiv.
6. *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, II, p. 45 et suiv., pl. XI.
7. *C. I. Lat.*, VIII, 12400; *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. CCXIX.

au sud-ouest d'Uthina [1], dans le temple de Saturnus à Thugga [2] ainsi qu'à Mactaris [3]; les talismans curieux dessinés sur deux mosaïques offertes en ex-voto dans un temple des Domnae à Pupput, talismans dont l'élément essentiel est une couronne à cinq pointes amorties par des boules et d'où pend un lemnisque [4].

L'offrande est le plus simple des rites. C'est la transmission d'un objet du fidèle à la divinité, par l'intermédiaire d'un prêtre, qui procède à la *consecratio* et à la *dedicatio*. La libation est un acte concret, qui s'accomplit sur l'autel; dans la flamme qui s'y trouve allumée sont versés soit des liquides, soit des parfums. Le rite de la libation est représenté sur un assez grand nombre de monuments africains, par exemple sur les ex-voto consacrés à Saturnus, qui proviennent du sanctuaire de Saturnus Balcaranensis [5], des régions de Theveste [6], Thamugadi [7], Lambaesis [8], Cirta [9], Sitifis [10]. Le dédicant ou parfois, lorsque la stèle est dédiée par le mari et la femme, les dédicants sont représentés debout près de l'autel, laissant tomber dans la flamme qui le couronne liquides ou parfums. Le geste est souvent indiqué avec une précision parfaite. Quelquefois le personnage ou l'un des personnages tient d'une main l'*acerra* ou boîte à encens. Les documents aujourd'hui connus représentent le rite de la libation sous la forme accoutumée,

1. *Bull. archéol. du Com.*, 1893, p. 190, n° 10 ; *Catal. du Musée Alaoui*, p. 86, n° 359, pl. XXV.

2. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouvelles Archives des Missions*, VII, p. 385.

3. *C. I. Lat.*, VIII, 11795 : *Bull. arch. du Com.*, 1893, p. 190, n° 10.

4. *Bull. arch. du Com.*, 1912, p. 517 et suiv.

5. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 98 ; J. Toutain, *Etudes de mythologie et d'histoire des religions*, p. 272 et suiv.

6. S. Gsell, *Musée de Tebessa*, p. 15 et p. 19.

7. A. Ballu et R. Cagnat, *Musée de Timgad*, p. 21, pl. V (2, 3, 4, 6).

8. R. Cagnat, *Musée de Lambèse*, pl. IV, nos 7 et 8.

9. G. Doublet et P. Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 86, pl. IV, n° 2.

10. W. Froehner, *Notice de la sculpture antique du Musée du Louvre*, p. 458 et suiv.; S. Gsell, *Texte explicatif des planches de De La Mare*, pl. 80 et suiv., pl. 93.

sans rien qui révèle le moindre détail spécialement africain.

Au contraire, le rite du sacrifice comporte d'incontestables survivances préromaines. Assurément, les victimes immolées en l'honneur des divinités indigènes appartenaient, comme dans le monde gréco-romain, aux espèces domestiques bovine, ovine, plus rarement porcine. De nombreux monuments figurés, que confirment plusieurs textes épigraphiques, nous apprennent que les victimes préférées de Saturnus étaient le taureau et l'agneau. Sur plusieurs stèles votives, quelques détails relatifs à l'acte rituel sont ajoutés à l'image de la victime ou des victimes : ici le *popa* brandit la masse dont il se sert pour assommer l'animal ; là le *cultrarius* est figuré, son couteau à la main ; là encore le taureau est déjà tombé sur les genoux et le sang lui coule du mufle ; là enfin soit la tête soit le corps tout entier de la victime est placé sur l'autel [1]. Ce sont là faits et gestes sans couleur locale ni sens spécialement africain : de telles images nous prouvent que les rites courants du sacrifice gréco-romain étaient pratiqués dans les cultes indigènes d'Afrique, aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais d'autres rites nous sont révélés par de nombreux indices, par des documents incontestables, et ces rites-là, au contraire des précédents, paraissent d'origine préromaine.

Dans plusieurs sanctuaires indigénes, méthodiquement fouillés, ont été découverts des vases, en général simples de forme et grossiers de facture, qui renfermaient des cendres et des ossements, le plus souvent de petits animaux, d'oiseaux suivant toute apparence.

Dans le sanctuaire de Saturnus et Caelestis près de Siagu, « à l'angle sud-est de l'édifice, écrit M. Merlin, on a déterré une grande quantité de coupes, celles-ci en terre grossière, au profil assez lourd, avec parfois un couvercle, celles-là en terre légère rehaussée de filets. Au même point.,., on a

1. J. Toutain. *De Saturni dei....*, p. 105 et suiv.

mis au jour beaucoup de poteries communes, en terre grise, déposées avec soin et sans aucun doute intentionnellement les unes près des autres, cruches à anses, de tailles différentes, à panse ovoïde plus ou moins développée, à col plus ou moins long et large, à couvercle en forme de chapeau chinois ou sans couvercle. Tous ces récipients étaient remplis au tiers ou à la moitié de matières organiques calcinées, surtout d'ossements de petits animaux, de cendres et de résidus charbonneux. Des débris de même nature garnissaient les coupes » [1].

Au sommet du Dj. Bou Kourneïn, tout près de l'autel de Saturnus Balcaranensis, a été recueilli un pot de forme cylindrique fermé par un couvercle plat s'adaptant exactement à la partie supérieure ; ce vase a été trouvé absolument intact et fermé. A l'intérieur étaient de petits ossements blanchis qui, suivant toute apparence, sont les restes du corps d'un oiseau [2].

A Thugga, sur l'emplacement du sanctuaire primitif de Saturnus, M. le Dr Carton a exhumé un nombre considérable de poteries, plus de 300 vases intacts et à peu près autant de brisés. Ces vases, profondément enfouis, étaient demeurés *in situ*, en avant et au pied des stèles votives, par groupes de 2 à 5 urnes ou amphores jointes à quelques *unguentaria* dont le nombre variait de 2 à 8. Urnes et amphores « renfermaient toutes deux ou trois poignées d'ossements incinérés, ayant appartenu à de petits mammifères ou à des oiseaux, et mêlés à de la poussière de charbon de bois. Elles étaient closes à l'aide de tessons ou de petites pierres plates, dont quelques-unes sont des fragments de stèles, et qui étaient simplement posées sur leur orifice » [3].

1. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 34.
2. *Mélanges de l'École franç. de Rome*, XII (1892), p. 115 = J. Toutain, *Études de mythologie et d'histoire des religions*, p. 289.
3. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouvelles Archives des Missions*, t. VII, p. 398 et suiv.; p. 449 et suiv.

De même à Thuburnica, dans le sanctuaire de Saturnus situé hors de la ville sur la pente d'un contrefort qui en domine au nord l'emplacement, « au pied des monuments votifs il y avait constamment un ou deux vases renfermant des ossements, assiettes creuses à bords verticaux, urnes de formes plus ou moins gracieuses ou petites amphores. Les unes et les autres étaient fermées par des tessons ou des plaques de marbre et le tout déposé dans un creux de rocher ou dans une petite fosse, fermés à l'aide d'éclats d'amphores et de pierres plates.... Dans un certain nombre de petites amphores se trouvaient des monnaies de bronze. Toutes renfermaient des ossements d'oiseaux » [1].

Le sanctuaire à ciel ouvert de l'H R'çass, au sud-ouest de Sicca Veneria, a gardé des vestiges singulièrement précis du même rite. « Les fouilles que j'ai pratiquées dans ce sanctuaire, écrivait M. le lieutenant Hilaire en 1898, m'ont fait retrouver au pied des stèles, parmi une infinité de débris de poteries, quelques vases intacts, les uns en argile séchée au soleil, les autres en terre cuite, encore pleins de petits ossements de volatiles... » [2].

Mêmes découvertes et mêmes constatations ont été faites en 1905 sur les pentes abruptes qui forment le versant nord-ouest de la colline d'Hippone. Au sommet de la colline se trouvait sans doute un autel comme au sommet du Dj. Bou Kourneïn : autour de l'autel s'étendait un *temenos* où de nombreuses stèles étaient fichées en terre; « en même temps que ces stèles,... ont été recueillis un grand nombre de vases présentant une forme caractéristique, qui n'a rien de romain et qui rappelle au contraire les poteries protopuniques des nécropoles primitives de Carthage.... Ce sont des pots sans anse en terre rouge bien cuite, de forme ovoïde et trapue sans col. L'orifice, assez large, est cerné d'un bourrelet plat et horizontal, qui recevait un couvercle

1. Carton, dans le *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 413.
2. *Bull. arch. du Com.*, 1898, p. 178 ; cf. p. 185.

fait d'un disque légèrement bombé, la concavité tournée vers l'extérieur. Beaucoup de ces vases ont été trouvés remplis d'ossements incinérés, provenant de menues victimes, principalement d'oiseaux [1]. »

A Taksebt, au nord de la Kabylie, « M. Turcat a dégagé récemment [en 1900] cinq stèles, encore dressées à leur place primitive. Elles semblent dater du IIIe siècle... Derrière chaque stèle, M. Turcat a trouvé une ou deux petites urnes à une anse (hauteur, 0 m. 16 à 0 m. 25) en argile rouge ou jaune, renfermant des ossements. Ces vasés étaient enfouis en pleine terre, l'orifice penché du côté de la stèle. Au-dessus des urnes étaient déposées deux ou trois assiettes rouges, contenant parfois des débris de charbon. De l'avis de M. le Dr Planteau, professeur à l'École de médecine d'Alger, les ossements ne sont pas humains ; ils appartiennent sans doute à de petits quadrupèdes, tels que moutons ou chèvres ; .... ce sont là des restes des victimes offertes en sacrifice » [2].

A Portus Magnus, aujourd'hui Saint-Leu, au nord-est d'Oran, dans un champ d'où provient toute une série de stèles votives fort grossières déposées les unes au musée d'Oran, les autres au musée d'Alger, ont été mises au jour en 1897, beaucoup de petites urnes, une centaine environ. « Ces pots, les uns dépourvus d'anse, les autres munis d'une anse unique, sont de fabrication grossière. Ils mesurent 0 m. 09 à 0 m. 16 de hauteur. Ils étaient enfouis en pleine terre et fermés par un couvercle, consistant soit en une soucoupe, soit en une tasse fine de fabrication italienne, soit en un fond d'écuelle ou un tesson de vase. En général, ils étaient vides ; mais il est clair qu'ils avaient contenu autrefois quelque matière ; autrement, on n'aurait pas pris la peine de les boucher. Plusieurs autres étaient remplis jusqu'aux bords de cendres très fines. Il est très probable

1. *Bull. arch. du Com.*, 1905, p. CLXXXI.
2. S. Gsell, *Bull. arch. du Com.*, 1901, p. CLI-CLII.

que ces vases renfermaient des offrandes. Dans les uns, il devait y avoir du lait, du miel ou du vin, etc., substances qui ont disparu sans laisser aucune trace ; dans les autres, les dévots ont introduit, après le sacrifice des victimes, les cendres des parties que l'on avait fait brûler en l'honneur de la divinité » [1]. Après avoir rapproché cette découverte des trouvailles analogues, que nous avions mentionnées plus haut, M. Gsell ajoute que les cendres, contenues dans les urnes de Saint-Leu, représentaient sans doute des victimes importantes; il entend probablement par là des animaux de race ovine ou bovine.

Dans le sanctuaire de Caelestis à El Kenissia, au sud d'Hadrumetum, M. le Dr Carton a découvert environ 300 vases remplis d'ossements à demi-calcinés; l'étude de ces ossements, faite par M. le Dr Deyrolle, a prouvé qu'ils provenaient de bœufs, de moutons et d'agneaux [2].

Il est tout à fait probable, selon l'opinion de M. Gsell, que la prétendue nécropole à incinération signalée dès 1887 par M. Brochin à Ksiba-Mraou était un lieu consacré, du même type que les sanctuaires de l'Henchir R'çass et de la colline d'Hippone, et que les vases remplis d'ossements calcinés, recueillis en cet endroit au pied de nombreuses stèles anépigraphes, doivent être interprétés comme les vases exhumés dans les sanctuaires qui viennent d'être énumérés [3].

Ainsi de la Proconsulaire à la Maurétanie Césarienne, dans les cantons montagneux de l'intérieur comme aux abords du littoral, le même rite a été pratiqué dans maints sanctuaires indigènes, hauts-lieux comme la cime du Bou Kourneïn et le sommet de la colline d'Hippone, enclos sacrés à ciel ouvert comme les champs de stèles de l'Hr R'çass, de Ksiba-Mraou, de Portus Magnus, de Taksebt,

1. S. Gsell, *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. 462-463.
2. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 108 et suiv.
3. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 416; *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. 463, n. 1.

édifices religieux comme les temples de Siagu, de Thuburnica, d'El Kenissia, peut-être de Thugga. Quelle était la vraie signification de ce rite? Il ne paraît pas douteux que les ossements retrouvés dans la plupart de ces vases représentent les victimes offertes aux dieux. Aucune objection ne peut être élevée quand il s'agit d'agneaux, de chèvres, de moutons ou de bœufs. Dans les cas, très fréquents, où les ossements paraissent provenir d'oiseaux ou de volatiles, il convient de rappeler que dans plusieurs sanctuaires, de nombreuses figurines votives représentent les fidèles tenant un oiseau, sans doute une colombe, qu'ils viennent offrir la divinité ; le sanctuaire de Caelestis à Thysdrus, par exemple, a fourni, d'après M. Merlin, un certain nombre d'avant-bras en terre cuite, dont les mains tiennent soit une colombe, soit une patère, en même temps qu'une quantité assez considérable de colombes, dont plusieurs portent des inscriptions votives gravées à la pointe sur leur queue [1]. Des trouvailles analogues ont été faites dans le sanctuaire voisin de Pupput fouillé par MM. Haack et Vaubourdolle [2]. On sait d'ailleurs que la colombe était l'oiseau particulièrement consacré à la déesse de Chypre et de Syrie, que les Grecs ont assimilée à leur Aphroditè, les Romains à leur Venus et qui dans l'Afrique romaine est devenue Caelestis. En outre les coqs étaient parfois sacrifiés en l'honneur de certaines divinités : une inscription récemment découverte dans la région d'Assuras énumère les victimes, offertes à Jupiter, Saturnus, Silvanus, Caelestis, Pluto, Minerva et Venus : ce sont un mouton, un chevreau, un coq et deux petites chèvres [3]. Ossements de colombes, de pigeons ou de poulets ont donc ici la même valeur que des ossements de moutons et de bœufs. Ce qui paraît résulter des trouvailles

1. *Bull. arch. du Com.*, 1909, p. CCXXXIV et suiv.

2. *Id.*, 1912, p. 513, nos 5 et 6. — Cf. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 130, no 27.

3. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 424 et suiv.: *...verbecem magnum caprum gallum aedillas duas...*

et des constatations faites sur place dans maints sanctuaires indigènes de l'Afrique du Nord, c'est que les rites sacrificiels ne consistaient pas uniquement dans la combustion de tout ou partie des victimes : on recueillait les ossements avec les cendres, résidus du sacrifice, on les déposait dans un vase de terre cuite, et on enfouissait le vase dans le sol du sanctuaire, au pied de la stèle votive, dans laquelle il faut voir un monument commémoratif du sacrifice offert. Des repas sacrés avaient-ils lieu, comme le pense M. le Dr Carton, et les ossements enfermés dans les vases étaient-ils les restes de tels repas [1]? C'est là une hypothèse qui n'est certes pas en contradiction avec ce que nous savons des sacrifices en général ; mais aucun fait précis, en ce qui concerne les sanctuaires africains, ne vient la corroborer.

Ce qui est plus certain, c'est l'origine préromaine et très probablement punique de ce rite curieux. Il convient d'abord de constater qu'il n'a été jusqu'à présent signalé dans aucune autre province du monde romain, si ce n'est en Sardaigne, à Nora, dans un sanctuaire précisément punique ou punico-romain [2]. En Afrique même, il y a des raisons très sérieuses de croire que les lieux de culte, dans lesquels il a été pratiqué, étaient bien antérieurs à l'établissement de la domination romaine. Le sanctuaire de Tanit-Caelestis à El Kenissia, le temple de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis voisin de Siagu, le haut-lieu de Saturnus Balcaranensis au sommet du Dj. Bou Kourneïn, le sanctuaire primitif de Saturnus à Thugga n'étaient assurément pas de création romaine : les observations faites par M. le Dr Carton à El Kenissia et à Thugga, l'inscription punique découverte près de Siagu, la situation topographique de l'autel consacré à Saturnus Balcaranensis et d'autre part l'aspect, la disposition et le caractère des sanc-

1. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 111 et suiv.
2. Id., *ibid.*, p. 149 et suiv.

tuaires de Thuburnica, d'Hippo Regius, de l'H^r R'çass, de Ksiba Mraou, de Taksebt, de Portus Magnus, sanctuaires fréquentés surtout par des campagnards et de petites gens, permettent de formuler la même conclusion. Les murs des édifices, les stèles votives recueillies, les vases en terre cuite retrouvés sont en grande majorité de l'époque impériale ; mais ce qui dénote l'origine beaucoup plus ancienne de ces lieux de culte, c'est leur plan même et leur physionomie générale.

Il n'est pas non plus sans intérêt de rappeler que le sacrifice des volatiles et des petits oiseaux était un rite courant dans la religion punique. Les inscriptions de Carthage et de Massilia, connues sous le nom de tarifs de sacrifices, nous l'apprennent sans aucun donte possible [1]. Or, parmi les ossements renfermés dans les vases déposés autour des autels et au pied des monuments votifs, il en est qui ont été reconnus pour des ossements d'oiseaux : c'est là un argument de plus en faveur de l'origine punique d'un tel rite.

Si nous pouvons ainsi déterminer l'origine préromaine et principalement punique de ce rite, il nous est plus difficile d'en indiquer le sens. Pourquoi enfouissait-on ainsi dans les sanctuaires, c'est-à-dire en terrain consacré, les restes incinérés des victimes offertes à la divinité ? Pensait-on que le sol était la demeure des dieux en l'honneur desquels le rite se pratiquait ? Saturnus a été pour les Africains un dieu *frugifer*, et le *Saeculum frugiferum* a été représenté sous des traits analogues à ceux de Hadès-Pluto ; Caelestis a été souvent rapprochée de Persephone, de Ceres, de Nutrix, d'Ops, toutes déesses plus ou moins telluriques. Mais ce n'est là qu'une hypothèse : aucun document, aucun indice ne nous renseignent sur la signification ou la valeur attribuée à ce rite par ceux-là même qui le pratiquaient.

Avant de quitter les documents d'archéologie pour étu-

1. *C. I. Semit.*, 1^re part., t. 1, n^os 165, 167.

dier certains rites mentionnés par des textes épigraphiques ou littéraires, nous devons examiner le problème que posent l'abondance même et la disposition des stèles votives. « La stèle, ont écrit MM. Ph. Berger et R. Cagnat, dans leur savant article sur le Sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga, ne constituait pas à elle seule l'offrande ; elle ne devait être, le plus souvent du moins, que le monument durable d'un sacrifice fait en accomplissement d'un vœu [1] ». Faut-il donc admettre qu'en règle générale toute stèle votive corresponde à un sacrifice réellement offert, et, par exemple, que toute stèle votive, sur laquelle sont figurés un taureau, un bélier ou parfois plusieurs de ces animaux, rappelle une immolation véritable des victimes multiples dont elle porte l'image? Dans cette hypothèse, il y aurait le plus souvent contradiction flagrante entre l'importance du sacrifice consommé et la grossièreté même du monument destiné à en perpétuer le souvenir. Il est peu vraisemblable, pour citer un cas particulier, qu'Extricatus, fils de Nabor, dont nous avons plus haut décrit la stèle à cinq registres superposés [2], n'ait offert à Saturnus qu'un monument fruste et maladroitement sculpté, s'il était d'autre part assez riche pour sacrifier au dieu le taureau et les deux béliers qui occupent les registres inférieurs du monument, pour lui offrir les ustensiles rituels et la corbeille remplie d'objets multiples que l'on voit au-dessus des animaux. Comme nous le démontrerons plus loin, les fidèles des divinités indigènes en Afrique ont été presque tous de très modeste condition : il paraît bien difficile qu'ils aient pu normalement immoler en l'honneur de ces divinités un taureau, un bélier, à plus forte raison les deux animaux ensemble. Or, sauf de rares exceptions, les stèles votives sont des témoignages de piété individuels, tout au plus familiaux ; les inscriptions nous apprennent que tel Africain s'est acquitté

1. *Bull. arch. du Com.*, 1889, p. 257.
2. P. 63 et suiv.

du vœu contracté par lui soit en son nom propre, soit au nom des siens. Deux explications nous semblent possibles, pour concilier toutes les données du problème : ou bien la stèle votive, portant l'image du sacrifice, en tient lieu, comme les reliefs de bronze, consacrés par les Ornéates dans le temple d'Apollo à Delphes, tenaient lieu de la procession et du sacrifice quotidien imprudemment voués par cette ville [1] ; ou bien, suivant une remarque curieuse faite par M. le Dr Carton à propos des ossements calcinés recueillis dans le sanctuaire d'El Kenissia, on ne brûlait en l'honneur de la divinité que « les abats » de la victime, principalement la tête, les extrémités des membres, les vertèbres [2]. Les prêtres recevaient sans doute quelques morceaux ; et suivant toute apparence la plus grande partie de l'animal restait à la disposition du fidèle qui offrait le sacrifice. Si cette hypothèse est exacte, nous saisirions ici en acte le procédé conseillé par Prométhée aux hommes dans leurs rapports avec la divinité : d'après Hésiode, Prométhée aurait aidé les mortels à tromper les dieux dans le partage des victimes ; il leur aurait appris à garder pour eux les chairs, à ne donner aux dieux que les os et les mauvais morceaux [3]. Ne pourrait-on pas trouver une confirmation de cette hypothèse dans la présence assez fréquente de bucranes, au lieu de taureaux, sur les stèles votives [4] ? On aurait surtout offert à la divinité la tête de la victime. Ajoutons que Gauckler a trouvé, dans le caveau muré de Carthage où tant d'images divines et de monuments votifs avaient été entassés, une tête de taureau en marbre blanc portant entre ses cornes une dédicace à Sa-

1. Pausan., X, 18, § 5.

2. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 113.

3. Hésiod., *Theog.*, 535-557.

4. Par exemple, sur des stèles de Thignica (*Catal. du Musée Alaoui*, pl. XVII, n° 115), de Thigibba (H. de Villefosse, *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1900, p. 134 et suiv.), de Thibaris (*Bull. arch. du Com.*, 1905, p. 121, n° 6, 7, 8, 10; pl. IX, n° 3), etc.

turnus [1]. Il a pu y avoir des cas dans lesquels la stèle rappelait un sacrifice réellement offert; même dans ces cas-là, le fidèle n'abandonnait à la divinité que la plus faible et la moins bonne partie des animaux immolés. Mais nous sommes portés à croire que le plus souvent, en ce qui concerne le sacrifice lui-même, la stèle en était pour ainsi dire le substitut.

C'est là, en outre, la raison pour laquelle les sanctuaires africains ont livré aux archéologues des séries si abondantes de stèles votives. Nulle part, dans le monde romain, n'ont été découverts des groupes de monuments comparables à ceux qui ont été exhumés de plusieurs lieux de culte de la Proconsulaire, de la Numidie, de la Maurétanie ; nous mentionnerons en particulier, les monuments recueillis par centaines dans les sanctuaires d'El Kenissia, du Dj. Bou Kourneïn, de Thignica, de Thugga, pour ne citer que les plus caractéristiques. Nous avons déjà montré que ces sanctuaires étaient certainement antérieurs à la venue des Romains dans l'Afrique du Nord. Le rite, qui consistait à planter des stèles en terre autour de l'autel, dans l'enclos sacré, est de même un rite préromain. C'est celui qui était pratiqué dans le grand sanctuaire punique de Tanit à Carthage [2], ainsi qu'autour de Cirta dans les trois lieux de culte, antérieurs à la domination romaine, qui ont été reconnus au coteau d'El Hofra, à l'ouest et au sud du Koudiat Ati [3].

Les rites, étudiés et commentés dans les pages précédentes, ont été dans l'Afrique romaine des rites accoutumés. Il n'est point de lieu de culte, consacré à quelque divinité indigène, qui n'en ait conservé la trace soit réelle et concrète dans le sol même, soit figurée sur les stèles votives. D'autres rites, exceptionnels ou réservés à des

1. *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. CLXII.
2. *C. I, Semit*, 1re part., t. I. p. 274 et suiv., *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, I, p. 11.
3. S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Constantine, p. 19-20.

circonstances spéciales, sont mentionnés par des textes d'écrivains ou d'inscriptions.

Plusieurs auteurs, païens et chrétiens, ont affirmé que des victimes humaines étaient immolées en l'honneur du Saturnus africain et que la prostitution sacrée se pratiquait dans les sanctuaires de Caelestis. Les deux questions méritent d'être étudiées de près et discutées impartialement.

Des textes, qui nous apprennent l'existence de sacrifices humains dans le culte du Saturnus d'Afrique, la plupart ne visent, sans aucun doute possible, que la période antérieure à la chute de l'indépendance carthaginoise [1]. Parmi les écrivains qui ont fait allusion à ce rite sous la domination romaine, saint Augustin en nie la survivance, que Tertullien affirme; saint Cyprien et Arnobe n'en soufflent mot [2]. Enfin, comme l'a fort justement remarqué M. Audollent, outre ces renseignements qui peuvent être rapportés avec précision à l'une et l'autre période, d'autres mentions des sacrifices humains ont été faites par Minucius Felix, par Lactance, par Orose, mais « en termes trop flottants et sans distinguer assez les époques » [3]. La négation formelle de saint Augustin n'est pas sans atténuer sensiblement la valeur des affirmations de Tertullien. Ces affirmations elles-mêmes n'ont peut-être pas l'importance qu'on a voulu leur attribuer. Que prétend en effet le fougueux apologiste ? « *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbraticibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae ad ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur sacrum hoc facinus...* » [4]. Deux faits ressortent de ces courtes lignes : l'interdiction par

1. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 114 et suiv.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 115-116.
3. Audollent, *Carthage romaine*, p. 399, note 1.
4. Tertull. *Apologet.*, IX.

le gouvernement romain des sacrifices publics d'enfants jadis perpétrés en l'honneur de Saturnus ; la survivance secrète, malgré cette défense, du rite atroce. Les critiques ne sont point d'accord sur l'époque à laquelle fut promulguée l'interdiction mentionnée par Tertullien. Ch. Tissot penche pour l'époque républicaine, exactement pour les premières années du 1er siècle avant J.-C. [1]. M. Pallu de Lessert constate qu'on ne s'entend « ni sur la date, ni sur l'identité du personnage, ni même sur la lecture du texte » [2]; M. Audollent admet, après d'autres, qu'il s'agit d'un proconsul contemporain de l'empereur Tibère [3]. M. Waltzing traduit l'incidente « *teste militia patriae nostrae, quae ad ipsum munus illi proconsuli functa est* » par : je prends à témoin, mon père qui, comme soldat, exécuta cet ordre du proconsul [4] ; il en résulte qu'il place le « *proconsulatus Tiberii* », dans la seconde moitié ou au plus tôt vers le milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne, puisque Tertullien est né aux environs de 160 ap. J.-C. Cette dernière hypothèse nous paraît tout à fait invraisemblable ; elle est d'ailleurs en contradiction absolue avec le témoignage de saint Augustin « *sed quod Saturno Poeni suos filios sacrificaverunt, non recepere Romani* » [5]. De plus, c'est à nos yeux prendre beaucoup de liberté avec le texte latin que d'interpréter *militia patriae nostrae* comme l'a fait M. Waltzing. On ne peut donc hésiter, d'après nous, en ce qui concerne la date de l'interdiction, qu'entre le règne de Tibère, c'est-à-dire le début de l'Empire, et la période républicaine. L'une et l'autre conjecture sont également vraisemblables. Tibère passe pour avoir aboli, avec la religion druidique, l'usage gaulois d'immoler des victimes humaines ; il n'est donc pas impossible qu'il ait appliqué la même règle au

1. Ch. Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, p. 8.
2. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, I, p. 296.
3. *Loc. cit.*
4. Waltzing, *L'Apologétique de Tertullien*, p. 22.
5. *De civit.-Dei*, VII, 26.

culte du Saturnus africain. D'autre part nous savons par Pline l'Ancien qu'un sénatus-consulte de l'an 97 av. J.-C. interdit tout sacrifice humain [1]; or à cette date Rome avait déjà réduit en province une partie de l'Afrique du nord; comme on ne connaît pas de proconsuls africains entre 105 et 88 av. J.-C. [2], il n'y a aucune objection décisive à l'hypothèse d'après laquelle en 97 un proconsul, connu surtout par son prénom de Tiberius, aurait été chargé de faire respecter le sénatus-consulte dans l'ancien territoire de Carthage. La coutume cruelle, qui fut longtemps dans la grande cité punique un rite, non pas régulier et normal, mais exceptionnel, fut donc officiellement abolie par le gouvernement romain. Mais Tertullien affirme qu'elle survécut en cachette. Il se peut. Toutefois, même si l'on admet sans réserve l'accusation portée par l'écrivain chrétien, il ne s'agit que d'une pratique exceptionnelle, très rare et qui finit par disparaître complètement, puisque ni saint Cyprien ni Arnobe n'y font la moindre allusion et puisque saint Augustin en nie la survivance. Complètement aboli ou réduit au rôle de crime puni par des lois sévères, le rite du sacrifice humain, qu'avait connu et admis l'ancienne religion punique, cessa de tenir dans la vie religieuse des Africains soumis à Rome une place en quelque sorte légitime et honorée. Ce fut l'une des rares occasions que saisit le gouvernement romain pour imposer officiellement sa loi aux rites traditionnels des Africains.

Il en est de la prostitution sacrée comme des sacrifices humains. Ce qui est en cause, ce n'est pas l'existence même du rite dans l'ancienne religion punique, existence formellement démontrée; c'en est la survivance à l'époque romaine, non point une survivance exceptionnelle ou secrète, mais la survivance courante et publique. Pour admettre cette survivance, on a jusqu'à présent invoqué trois faits principaux : le caractère immoral des fêtes de

1. Plin., *Nat. Hist.*, XXX, 12.
2. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, I, p. 48.

Caelestis à Carthage, la mention du rite dans une ville africaine par Valère Maxime, la présence d'une statue virile érotique dans le sanctuaire de Caelestis d'El Kenissia. Que valent les arguments fondés sur ces trois faits?

Après avoir rappelé les traits principaux de la description donnée par saint Augustin des fêtes de Caelestis à Carthage et noté particulièrement, avec le terme « *meretricia pompa* » qu'emploie l'évêque d'Hippone, les « perpétuels reproches d'impureté que saint Augustin et Salvien adressent à Caelestis », M. Audollent, se fondant sur la fréquence de la prostitution sacrée dans les temples d'origine phénicienne, conclut à la permanence de ces pratiques dans la Carthage romaine. « Le terrain, dit-il, était prêt à recevoir cette plante empoisonnée ; elle y fleurit et s'y épanouit à l'aise. » [1] A nos yeux, une telle conclusion est excessive, parce qu'elle dépasse la portée réelle des documents aujourd'hui connus. En admettant même que saint Augustin ait décrit ce qu'il a vu en témoin impartial et non en ennemi du paganisme, ce qu'il mentionne, ce sont des spectacles d'une immoralité, voire d'une obscénité cynique, ce sont des réjouissances populaires qui se terminaient en orgies bruyantes. Mais il ne fait pas allusion à un rite, c'est-à-dire à une pratique dès longtemps consacrée, tenue pour partie intégrante du culte et dotée formellement d'une valeur religieuse. Ni lui ni aucun autre écrivain ne mentionnent soit une confrérie d'hiérodules, organisée à l'image des confréries de Comana [2] et de Zela du Pont [3], soit une coutume comparable à celles de Babylone, de Chypre, de Byblos, qu'Hérodote [4] et l'auteur du traité *De Dea Syria* [5] nous ont rapportées. Tout ce que l'on peut inférer des descriptions et des invectives de saint Augustin, c'est que pendant les

1. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 386-389.
2. Strab., XII, 2 § 36.
3. Id., XII, 2, § 37.
4. Hérod., I, 199.
5. *De Dea Syria*, 6.

fêtes de Caelestis, à l'époque romaine, la licence avait libre carrière.

L'une des raisons invoquées par M. Audollent pour conclure à l'existence de la prostitution sacrée dans le culte de Caelestis sous l'empire romain est que le même rite était pratiqué, d'après Valère Maxime, dans une autre ville de l'Afrique du Nord, soit Sicca Veneria, aujourd'hui Le Kef, soit Cirta (Constantine). Le texte de Valère Maxime concerne, sans aucun doute possible, l'époque punique. L'écrivain latin vient de glorifier la fidélité des femmes de l'Inde à leurs époux, fidélité poussée jusqu'à la mort. Il poursuit : « *Cui gloriae punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subneclam. Siccae enim fanum est Veneris in quod se matronae conferebant, atque inde procedentes ad quaestum dotes corporis injuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo conjugia juncturae* » [1]. L'emploi du terme *punicae feminae* et de l'imparfait nous paraît démontrer qu'il s'agit ici d'une coutume pratiquée au temps de l'indépendance de Carthage. Rien, dans ces quelques lignes, n'autorise à penser que Valère Maxime décrive une pratique contemporaine.

M. le Dr Carton croit avoir recueilli dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis à El Kenissia des indices très probables du rite. Une partie du sanctuaire se compose de pièces très petites disposées sans régularité : « le sol en est revêtu de mosaïques offrant des dispositions bizarres, qui révèlent l'existence de passages, de murs actuellement détruits pour la plupart. Dans l'une d'elles, un grand massif de maçonnerie bas rappelle les bancs qui servent de lits dans les cafés maures et chez les Orientaux. Dans la plus petite pièce se dresse une statue d'homme de grandeur naturelle, dans une attitude érotique.

« Les étroits passages qui mènent à ces pièces, la présence de ces larges lits, l'exiguité même de ces locaux rap-

1. Val. Max., II, 6 § 15.

pelant la disposition des chambres habitées en Orient par les prostituées et l'aspect suggestif de la statue font penser à quelque culte de la génération et à un cérémonial *ad hoc* .... Cette idée n'est pas en contradiction avec ce que nous savons sur la manière dont, à certains jours, on rendait hommage à Astarté et sur les pratiques qui étaient d'un usage courant dans certains cultes orientaux » [1]. M. le Dr Carton rappelle en particulier les rites de Byblos; il invoque le texte de Valère Maxime étudié ci-dessus. Pourtant, à la différence de M. Audollent, il ne croit pas que la prostitution sacrée ait existé dans le culte de Caelestis à Carthage au temps de saint Augustin. D'ailleurs, même pour le sanctuaire d'El Kenissia, il émet une hypothèse bien plutôt qu'il n'affirme un fait démontré.

Que conclure des documents et des faits que nous venons de signaler? Pour nous, aucun de ces documents, aucun de ces faits ne prouve l'existence dans l'Afrique romaine du rite de la prostitution sacrée. Que certaines fêtes aient été l'occasion et le prétexte de spectacles obscènes ou d'orgies effrénées, cela est fort possible; mais ni ces spectacles ni ces orgies ne doivent être confondus avec la pratique religieuse à laquelle il était procédé dans maints sanctuaires orientaux de la Syrie, de la Chaldée, de la Cappadoce, de Chypre. En cette matière comme à propos des sacrifices humains, il est tout à fait vraisemblable que l'influence de la civilisation gréco-latine a, sinon complètement aboli, du moins très sérieusement atténué le caractère soit inhumain, soit immoral des anciens cultes africains.

Plusieurs documents épigraphiques, néo-puniques ou latins, mentionnent divers rites, qui demeurent encore assez obscurs pour nous.

L'inscription dédicatoire du sanctuaire de Baal et Tanit voisin de Siagu date approximativement du début de l'ère chrétienne. Rédigée en langue punique, elle contient une

1. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 159.

formule sur laquelle Ph. Berger a justement attiré l'attention : *Entrèrent ces dieux-là dans ces sanctuaires au mois de Mopha de l'année présente.* « Prise mot à mot, dit Ph. Berger, cette formule spécifie que les dieux descendirent sur les sanctuaires, laissant entendre que Baal (Hammon) et Tanit Penè-Baal étaient de nature céleste et qu'ils furent amenés, par des cérémonies appropriées et des sacrifices, à s'incorporer dans les bétyles ou idoles des sanctuaires » [1]. Le rite de la consécration a donc pour résultat de faire entrer la divinité dans le sanctuaire, où désormais on viendra lui adresser des prières, lui apporter des offrandes, célébrer en son honneur des sacrifices. Cette idée de « l'entrée » dans le sanctuaire paraît avoir été appliquée aux prêtres de Saturnus dans le haut-lieu du Dj. Bou Kourneïn, ainsi que dans les enclos sacrés du Khanguat el Hadjadj et du Dj. Djelloud [2]. Du premier de ces deux enclos, provient une stèle votive, dont l'inscription se lit : *Saturno Aug(usto) sacru(m). C. Memmius Pudens sacerdos intravit sub lucu* ou *lucu(m) l(ibens) a(nimo)* [3]. Le second a fourni plusieurs textes ainsi rédigés : *Sat(urno) Aug(usto) L. Oppius Victor sacerdos intravit v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)* [4]. L'un de ces textes donne une formule inaccoutumée : *Saturno Aug(usto) sac(rum) Titinius Victor li(bens) animo sacer(dos) intravit pro sal(ute) Augusti* [5]. Si nous rapprochons la formule latine

1. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, p. 23-24 et p. 36.

2. Ce rapprochement a déjà été indiqué par M. A. Merlin, *op. cit.*, p. 24.

3. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1905, p. 215. A la dernière ligne SVB IVCV est interprété par P. Gauckler : *sub jugu* ; on ne voit pas bien ce qu'un *jugum* viendrait faire en la circonstance ; il nous paraît préférable de lire *sub lucu(m)*.

4. P. Gauckler, dans les *Nouvelles Arch. des Missions*, XV, p. 483 et suiv., n° 389. Cf. n°s 387, 388, 397.

5. P. Gauckler, *ibid.*, n° 386 ; — Du sanctuaire de Saturnus Balcaranensis proviennent trois fragments d'inscriptions, très mutilés, qui paraissent contenir une partie du mot *intravit* : *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, XII, (1892), p. 25, n° 29 ; p. 79 n° 348 ; p. 81 n° 351.

Ille... sacerdos intravit, ou *intravit sub lucu(m)* de la formule punique ainsi traduite par Ph. Berger : *Entrèrent ces dieux-là dans ces sanctuaires*, nous pourrons, semble-t-il, conclure de ce rapprochement que l'entrée au sacerdoce était pour ainsi dire modelée sur l'entrée de la divinité elle-même dans le sanctuaire édifié pour elle par les hommes. Comme l'arrivée de la divinité consacrait le sanctuaire, l'entrée du prêtre dans le bois sacré lui conférait, pour ainsi dire, le caractère sacerdotal. L'inscription trouvée dans le sanctuaire de Siagu atteste l'origine punique, préromaine, de l'idée qu'exprime la double formule et du rite par lequel cette idée se traduisait matériellement.

Une inscription néo-punique, trouvée pendant l'hiver 1913-1914 à Bir Tlelsa au nord-est de Thysdrus, témoigne de la survivance du rite oriental de consécration des autels. M. R. Dussaud, qui a étudié ce texte, en donne la traduction suivante : « *A Baal Addir, a consacré Baalschillek, fils de Marcus Avianius, l'autel au moyen (?) du bétail, de libations ?, de gâteaux, d'aromates royaux (ou de Milkat). Architecte : Akanaksalim (?) fils d'Arim architecte. Il a renouvelé et j'ai consacré* ». Et il fait suivre cette traduction du commentaire que voici : « Si nous comprenons bien, Baalschillek a voulu préciser les fournitures qui ont servi à consacrer l'autel. L'inauguration d'un autel neuf est décrite dans l'Ancien Testament à propos de l'installation d'Aaron par Moïse; elle se pratique par des onctions de sang et d'huile. Ezéchiel a envisagé l'hypothèse d'une rénovation, ce qui est précisément notre cas. Le premier jour on immole un taureau, et avec son sang on badigeonne tout l'autel. Puis, pendant sept jours de suite, on sacrifie un bouc, un jeune taureau et un bélier sans défauts, sur lesquels les prêtres répandent du sel. Au bout de ces sept jours, l'autel est prêt à entrer en service » [1]. M. Dussaud pense que le rite mentionné par

1. R. Dussaud, dans le *Bull. arch. du Com.*, 1914, p. 618 et suiv.

l'inscription de Bir Tlelsa était analogue aux cérémonies décrites dans la Bible. Le nom de Marcus Avianius, père de Baalschillek, prouve, outre l'aspect même des lettres néo-puniques, que l'inscription date de l'époque romaine. Nous constatons donc ici la survivance à cette époque d'un rite de consécration ou de rénovation d'origine orientale.

Faut-il tenir pour un rite ou simplement pour un procédé de décoration le blanchiment de certains autels ou sanctuaires? Dans le sanctuaire de Saturnus, voisin d'Hadjeb el Aïoun, découvert par M. Deniau, puis fouillé par M. Hautecœur, une inscription nous apprend qu'un fidèle du dieu *dealbavit petra*[*m*] ou *petra*[*s*] *Saturni* [1]. Des traces de crépissage en plâtre ou en chaux ont été reconnus sur la paroi rocheuse où s'appuyait, au sommet du Dj. Bou Kourneïn, l'autel de Saturnus Balcaranensis [2]. Près d'Hadrumetum, dans une dédicace à Liber pater, il est dit que le dédicant *aram a solo aedificavit et opere albari exornavit* [3]. En Numidie, à Satafis, C. Julius Novellus fait don à ceux de ses compatriotes, qui professent une dévotion particulière au *Numen Maurorum*, sans doute à la Diana Maurorum, d'un autel ou d'une image de la divinité *cum dealbamentum* (sic) [4]. Quelques détails nous permettent de croire qu'il s'agit ici d'un acte religieux. L'inscription du sanctuaire de Saturnus à H^r^ es Srira, près d'Hadjeb el Aïoun, se lit,en effet : *Pro salute P*(*ublii*) *n*(*ostri*) *et Passenii*..... *liberorumque* ... [*Victo*]*rinus* ..... *dealbavit petra*[*m* ou *petras S*]*aturni*. Bien que le texte soit incomplet, il ne paraît pas douteux que le seul acte mentionné dans les dernières lignes soit le blanchiment de la *petra Saturni* ou des *petrae Saturni*. Par *petra* ou *petrae Saturni*, il est

1. *Bull. arch. du Com.*, 1906, p. CCXXV, n° 16.
2. J. Toutain, dans les *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome,* XII (1892), p. 8, 11, 12. = *Etudes de mythologie...*, p. 252-253.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 11151.
4. *Id.*, ibid., 20252.

probable qu'il faut entendre le ou les bétyles qui représentaient peut-être la divinité dans ce sanctuaire rural. En tout cas, puisque c'est *pro salute* d'un patron ou d'un ami et de ses enfants que Victorinus a blanchi les dites pierres, il faut croire que cet acte a une valeur rituelle. Les rochers, sur lesquels au sommet du Dj. Bou Kourneïn se voyait encore en 1891 l'antique crépissage de plâtre ou de chaux, formaient jadis le sommet même de la montagne ; on ne comprendrait guère qu'on les eût blanchis pour une fin purement décorative ; il y avait là sans doute quelque obligation rituelle. C'est pourquoi, probablement, Salvius d'Hadrumetum et C. Julius Novellus de Satafis mentionnent le même détail dans leurs dédicaces à Liber pater et au *Numen Maurorum*. Il ne semble pas qu'un tel rite, si rite il y a, soit d'importation gréco-romaine.

De même il paraît malaisé d'expliquer avec précision le texte épigraphique suivant, découvert au nord-est de Thagaste, dans une région accidentée : « *Marti Aug(usto) sacrum C. Pompeius Victor mag(ister pagi* ou *vici) ex praecepto arato loco D(omino* ou *Deo) Satur(no) aram s(ua) p(ecunia) f(ecit) et d(e)d(icavit)* [1]. La formule *ex praecepto arato loco* ne peut désigner, en l'espèce, qu'une prescription rituelle. Faut-il y voir une imitation du rite pratiqué lors du placement des *termini*, qui jalonnaient les limites des propriétés privées ou des territoires publics [2] ? Ou bien devons-nous trouver dans cette formule un rappel de la cérémonie par laquelle on traçait sur le sol l'enceinte d'une colonie romaine, en creusant un sillon, interrompu seulement aux emplacements des portes, à l'aide d'une charrue que tiraient une vache blanche et un bœuf blanc ? Comme plusieurs sanctuaires africains, en particulier des sanctuaires de Saturnus, consistaient en enclos sacrés, cette seconde hypothèse ne laisse pas que d'être vraisemblable.

1. *C. I. Lat.*, VIII, 17313

2. Daremberg, Saglio et Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. v. *Terminatio*, p. 122, et s. v. *Terminus*, p. 123-124.

Nous ne connaissons pas d'autre document où l'expression *arato loco* soit employée dans le sens religieux.

Sur huit ex-voto du sanctuaire de Saturnus à Thignica, se lit le mot *Nasililim*, toujours rattaché à la formule finale *votum solvit libens animo*, parfois même inséré dans cette formule : *S(aturno) A(ugusto) s(acrum) Gargilia Secunda votum nasililim solvit l(ibens) a(nimo)* [1]. D'après les éditeurs du *Corpus Inscriptionum latinarum*, ce mot signifie : offrande faite aux dieux, *nasa el ilim*. La terminaison *ilim* exprime, sans aucun doute, l'idée de divinité; mais le sens de *nasa* est encore conjectural. Ce qui paraît du moins prouvé par la place même que le mot occupe dans les inscriptions où il figure, c'est que *Nasililim* précise un rite, un mode particulier d'accomplir le vœu contracté envers Saturnus. Que ce rite soit d'origine punique, le mot suffit à l'établir.

Signalons enfin, pour attester la survivance de rites préromains jusqu'aux IIe et IIIe siècles de l'ère chrétienne, que le « peplos » de Caelestis jouissait encore d'un grand prestige au temps de l'anarchie militaire : lorsque vers 265, le proconsul d'Afrique, Vibius Passienus, et Fabius Pompeianus, commandant militaire des confins libyques, proclamèrent empereur un simple tribun, Celsus, ils lui mirent sur les épaules le vêtement sacré de la déesse. Comme le dit fort bien M. Audollent, on ne sait point si ce peplos était le même que celui qui existait dans le sanctuaire de Tanit avant la prise de Carthage par les Romains, et qu'Athénée a décrit en détail [2]. Toutefois, si le peplos était différent, les rites, dont il était l'instrument et comme le signe concret, n'avaient pas disparu.

Ainsi dans les sanctuaires consacrés à leurs divinités indigènes, les Africains de l'époque impériale pratiquaient des rites variés. De ces rites, les uns avaient été introduits par l'influence romaine ou peut-être avaient seulement pris

1. *C. I. Lat.*, VIII, 14950, 14987, 15050, 15072, 15075, 15095, 15098, 15115.
2. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 385.

l'aspect romain; les autres étaient d'origine punique ou locale. Il en est dont la survivance aux premiers siècles de l'ère chrétienne, admise par quelques historiens, nous a paru contestable. Quoi qu'il en soit des détails, que nous avons été amenés à discuter, il n'est pas douteux que la religion populaire et quotidienne des Africains s'exprimait encore, sous l'empire, par des pratiques et des observances sémitiques ou berbères. A ces rites indigènes, l'autorité romaine ne fit point la guerre. Elle interdit seulement les sacrifices humains, moins par hostilité proprement religieuse que parce que le droit romain les avait déjà abolis. Peut-être prit-elle des mesures contre la prostitution sacrée, qui existait certainement dans les cultes puniques : mais nous n'en avons point la preuve. Tout ce que nous pouvons dire sur le sujet, c'est qu'aucun document n'atteste formellement la permanence de ce rite dans l'Afrique romaine. Ces deux cas exceptés, Rome laissa les Africains libres d'adorer, suivant leurs vieilles coutumes, leurs divinités nationales ou locales. Si des usages nouveaux s'introduisirent dans ces cultes indigènes, ils furent librement choisis et acceptés; ils ne furent à aucun degré imposés par les vainqueurs.

4.

Les sanctuaires consacrés, sous l'empire romain, aux divinités indigènes de l'Afrique du Nord étaient, nous l'avons vu, fort nombreux. Mais on peut se demander si le culte de ces divinités était également répandu dans toutes les parties de ce vaste pays, ou bien au contraire, si les influences romaines ne l'avaient pas refoulé, hors des villes, loin du littoral méditerranéen, dans les régions les moins accessibles.

Pour résoudre cette question, examinons comment les sanctuaires, aujourd'hui connus, des divinités indigènes se

trouvaient répartis en Afrique. Ces sanctuaires sont assez nombreux pour que l'examen de leur répartition géographique nous permette de formuler des conclusions d'une valeur générale.

Depuis Leptis Magna, la plus orientale des trois grandes cités de la Tripolitaine, jusqu'à Portus Magnus, dont l'emplacement se trouve aux environs d'Arzeu, et peut-être jusqu'à Tingi, si l'on admet que la Grotte des Idoles du cap Spartel ait encore été un lieu de culte sous l'empire romain, il n'est pour ainsi dire aucune partie soit de la côte elle-même soit du Tell où les cultes indigènes n'aient laissé des témoignages formels et abondants de leur popularité. Parmi les villes maritimes, Leptis Magna, Sabratha, Zita, Hadrumetum, Carthage, Utique, Thabraca, Hippo Regius, Rusucurru, Tipasa, Caesarea, Portus Magnus, pour ne citer que les principales, ont possédé dans leurs murs ou tout près de leurs portes, dans leurs environs immédiats, des sanctuaires de Caelestis, de Saturnus ou de divinités encore anonymes [1]. Un peu plus loin de la mer, mais toujours dans la région maritime, dans les plaines et dans les vallées qui s'ouvrent directement sur la Méditerranée, Thysdrus, Uppenna, Siagu, Pupput, Carpis, Neferis, Uthina, . . hisita, Tupusuctu, Tasacorra, rendaient hommage aux antiques divinités puniques ou berbères, sous leurs noms d'autrefois ou sous les vocables nouveaux empruntés au panthéon gréco-romain [2]. Plus nombreux encore étaient dans les cantons accidentés du Tell les lieux de culte et

1. Leptis Magna, Sabratha, Zita, environs d'Hadrumetum, Carthage : culte et sanctuaires de Caelestis. — Carthage et environs de Carthage, Rusucurru, Caesarea : culte et sanctuaires de Saturnus ; — Thabraca : Pluto Varricala ; — Tipasa : le Dragon sacré ; — Utique, Hippo Regius, Portus Magnus : sanctuaires de divinités anonymes.

2. Thysdrus et région de Thysdrus : sanctuaire de Caelestis, autel de Baal-Addir ; — Uppenna : culte de Saturnus ; — Siagu : temple de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis ; — Pupput, sanctuaire des Domnae ; — Carpis : culte de Caelestis ; — Neferis : culte de Saturnus-Adon ; — Uthina, culte de Saturnus ; — . . hisita : culte d'Adon ; — Tupusuctu : culte des rois numides ; — Tasacorra : un génie local de fleuve.

les temples de ces dieux et de ces déesses · qu'il nous suffise de rappeler les noms de Thuburbo Majus, de Thignica, de Thugga, de Mactaris, d'Althiburus, de Sicca Veneria, de Thuburnica, de Madaura, de Thubursicum Numidarum, de Thibilis, de Cirta, de Mileu, de Cuicul, de Novar, de Mons, de Satafis, de Manliana, de Zuccabar, d'Altava et de Pomaria, cités prospères ou garnisons solides qui s'échelonnaient depuis les environs d'Hadrumetum jusqu'aux massifs encore sauvages de la Maurétanie Tingitane [1]. En arrière du Tell, sur les hauts plateaux qui forment transition entre les pays méditerranéens et les étendues désertiques, les divinités indigènes gardèrent ou trouvèrent de fidèles dévots parmi les anciens nomades fixés au sol et les nouveaux habitants amenés par la colonisation romaine. Saturnus eut des adorateurs dans les parages de Sufetula et jusque dans la région de Thelepte et de Capsa; les traces de son culte sont abondantes à Thala, Ammaedara, Theveste, Mascula, Thamugadi, Lambaesis, Diana Veteranorum, Sitifis, Sertei, Auzia. Caelestis fut invoquée dans les mêmes régions.

On trouverait malaisément, dans les provinces romaines de l'Afrique septentrionale, une zone naturelle où les vestiges des cultes indigènes fassent défaut. Au bord de la mer, dans le Tell, sur les hauts plateaux, ces cultes ont été également célébrés aux premiers siècles de l'ère chré-

1. Thuburbo Majus, temples de Saturnus et de Caelestis; — Thignica, sanctuaire de Saturnus, cultes de Draco et de Monna; — Thugga, temples de Baal-Saturnus et de Caelestis, culte de Masgava; — Mactaris : sanctuaire de Baal-Hammon, temple de Hathor-Miskar; — Althiburus, culte de Baal; — Sicca Veneria, culte de Caelestis; — Thuburnica, culte de Saturnus; — Madaura : culte de Lilleus et sanctuaire indigène anonyme, culte de Caelestis; — Thibilis : grotte sacrée de Bacax; — Cirta et environs : cultes de Saturnus et de Caelestis, sanctuaire du Dj. Chettaba, etc.; — Mileu : cultes de Saturnus et de Caelestis; — Cuicul, Novar, Mons, et la région : culte et sanctuaires de Saturnus; — Satafis : culte de Saturnus et des Dii Mauri; — Manliana : culte d'Abaddir; — Zuccabar : culte des Dii Mauri; — Altava : culte des Dii Mauri; — Pomaria, culte d'Aulisva.

tienne. Leur diffusion, ou, pour mieux dire, leur survivance a été générale.

Ce qui n'est pas moins significatif que leur répartition géographique, au sens le plus large du mot, c'est leur distribution, si l'on peut ainsi parler, entre la ville et la campagne. Les hauts lieux, comme les sanctuaires de Saturnus au Dj. Bou Kourneïn et au Dj. Djelloud près de Tunis, comme le sanctuaire qui couronnait la colline d'Hippo Regius ; les cavernes sacrées, comme celle du dieu Bacax; les abris sous roches et les rochers élevés de caractère divin, tels que ceux du Dj. Chettaba, du Kef Tazrout et d'Ifira en Kabylie; les enclos sacrés, comme ceux de Sidi Mohammed el Azrak et du Khanguat el Hadjadj, près de Neferis; enfin certains temples, construits certainement hors des villes, tels que les temples de Saturnus à l'Hr es Srira, à l'Hr ben Glaia [1], les temples de Caelestis à El Kenissia, à la Rokba entre Simitthu et Thuburnica [2], au dessus du *vicus Phosphori* entre Cirta et Lambaesis [3], le temple commun de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis à Bir bou Rekba, près de Siagu : tous ces lieux de culte, épars à travers la campagne, juchés au sommet ou sur les plus hautes pentes de montagnes plutôt abruptes, tapis dans des vallons écartés, pourraient faire croire que la religion, dont ils étaient les sanctuaires, était surtout populaire parmi les paysans, avait été réduite à la condition inférieure de superstition rurale. Ce n'est là qu'une apparence, et l'historien commettrait une grave erreur s'il s'y arrêtait. Les divinités indigènes de l'Afrique du Nord n'ont pas été moins honorées ni pourvues de demeures moins

1. Hr ben Glaïa se trouve en pleine campagne, à l'est de Béja (*Atlas archéologique de la Tunisie*, feuille Béja, n° 106).

2. La Rokba est au milieu de la plaine de la Medjerdah, également ou à peu près également éloignée des emplacements de Simitthu et de Thuburnica.

3. Le sanctuaire de Caelestis, édifié par Phosphorus au dessus du *vicus* fondé par lui, était éloigné de plus de dix milles romains des cités les plus proches, Sigus, Thibilis, Gadiaufala, Macomades.

grandioses au cœur des villes que dans les campagnes. Sans même insister sur la renommée des sanctuaires de Caelestis et du temple de Saturnus à Carthage, les cités de Zita, de Thuburbo Majus, de Thignica, de Thugga, de Mactaris, de Thuburnica, de Thala, de Theveste, de Thamugadi, de Thubursicum Numidarum, de Cuicul, d'Auzia, de Tipasa possédaient des lieux de culte ou des édifices religieux consacrés aux divinités indigènes, Saturnus, Caelestis, Baal, Hathor-Miskar, le Dragon, etc. La plupart de ces sanctuaires ont été fouillés; quelques-uns, ceux de Thuburbo Majus, de Thugga, de Mactaris, de Thubursicum Numidarum, de Cuicul, étaient des monuments importants, d'un plan original, d'une décoration souvent remarquable. Le culte des divinités indigènes n'était donc pas plus négligé dans les centres bâtis des villes de l'Afrique du Nord que dans les campagnes environnantes. Les citadins la pratiquaient avec le même empressement que les gens du plat pays.

Les cités romaines de la Proconsulaire, de la Numidie, des Maurétanies différaient par leurs origines et leur statut municipal. Ces différences se sont-elles répercutées dans l'histoire des cultes indigènes?

Sous l'empire romain, les villes, nombreuses et prospères, de l'Afrique du Nord étaient : soit d'anciennes villes puniques ou berbères, dont quelques-unes, détruites ou ruinées à la fin de la République, avaient été restaurées sous Auguste et ses premiers successeurs: soit des villes de fondation romaine, colonies de vétérans ou cités qui avaient grandi peu à peu autour des postes militaires; soit des villes, dont l'essor avait été pour ainsi dire spontané, issues du progrès économique, du développement de la population et des conditions nouvelles assurées à la vie provinciale par la paix, l'exploitation de toutes les ressources naturelles, le prodigieux essor des travaux publics [1]. A la première catégorie appartenaient Carthage, les ports éche-

1. J. Toutain, *Les progrès de la vie urbaine dans l'Afrique du Nord*, dans les *Mélanges Cagnat*, p. 319 et suiv.

lonnés sur le littoral, et dans l'intérieur des terres, Thugga, Zama, Sicca Veneria, Cirta, pour ne citer que les principales. A la seconde se rattachaient par exemple Ammaedara, Theveste, Thamugadi, Lambaesis, Sitifis, Auzia, Zuccabar, Altava, etc. Dans la troisième, la plus nombreuse de toutes, figuraient la plupart des cités de la Proconsulaire et de la Numidie septentrionale, entre autres Thelepte, Sufetula, Thubursicum Numidarum, Thibilis, Madaura, Cuicul, etc. Autant qu'on peut s'en rendre compte d'après les documents aujourd'hui connus, les cultes indigènes ont été invoqués à Theveste, à Thamugadi, à Sitifis, à Auzia comme à Carthage, à Thugga, à Sicca Veneria, à Cirta; les dieux ou les déesses Maures ont eu des fidèles à Lambaesis comme à Caesarea. Les cités créées par Rome sur le sol africain n'ont pas fermé leurs portes aux antiques divinités du pays; elles les ont accueillies; elles leur ont consacré ou elles ont laissé des particuliers leur consacrer des sanctuaires plus ou moins vastes, plus ou moins riches. Les divers éléments, qui ont contribué au développement de la vie urbaine dans l'Afrique du nord, tiennent donc une place sensiblement égale dans l'histoire des cultes indigènes.

Le statut municipal des diverses cités n'a pas eu, en la matière, plus d'influence que leur origine respective. Si l'on dresse la liste des villes africaines, où les cultes indigènes ont laissé des traces incontestables de leur existence, on constate que les colonies, les municipes, les cités pérégrines y figurent dans des proportions analogues. Carthage, Uthina, Thuburbo Majus, Sicca Veneria, Cirta, Tupusuctu, Zuccabar, Caesarea, qui reçurent des colonies, au sens propre du mot, dès le début de l'empire; Ammaedara, fondée par les Flaviens; Sitifis, créée par Nerva; Thamugadi, construite par Trajan; Utica, Vaga, Simitthu, Thuburnica, Rusucurru, que Pline cite parmi les *oppida civium Romanorum* ; Icosium et Tipasa, dotées du droit latin [1] : toutes ces villes,

1. Sur le statut municipal des villes africaines, voir : 1° pour les villes de Tunisie, J. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, surtout p. 381

officiellement annexées, sous une forme ou sous une autre et à des degrés différents, à la cité romaine, continuèrent ou apprirent à honorer les dieux puniques et libyques comme les agglomérations urbaines, demeurées cités pérégrines, comme les *pagi* et les *vici* voisins des grandes villes telles que Carthage, Sicca Veneria, Cirta, Lambaesis.

Bien loin d'entraver la diffusion des cultes indigènes, la domination romaine paraît, sinon l'avoir favorisée volontairement et sciemment, du moins l'avoir rendue possible et facilitée par son extension même [1]. S'il est vrai que Saturnus et Caelestis soient des divinités d'origine punique, leur culte se répandit aux premiers siècles de l'ère chrétienne hors des territoires qui avaient fait jadis partie de l'empire carthaginois, jusqu'au pied de l'Aurès, jusqu'en Maurétanie, jusqu'à l'entrée des hauts plateaux du centre de l'Algérie. A Thamugadi, à Lambaesis, à Sitifis, à Auzia, le culte de ce couple divin n'était certes pas une survivance du passé. C'est un fait historique de même portée que la présence du culte des *dii Mauri* aux environs de Vaga en Proconsulaire [2], à Lambaesis au sud de la Numidie [3]. On discerne donc, dans la religion indigène des Africains sous l'empire, comme une tendance à dépasser les cadres régionaux, à sortir des limites géographiques où elle avait été confinée avant la conquête romaine. Des cultes, auxquels convenaient les seules épithètes : *punique*, ou *numide*, ou *maure*, acquirent au début de l'ère chrétienne, un caractère plus large, devinrent *africains*, au sens que ce mot peut prendre dans l'antiquité classique.

et suiv.; — 2° pour les villes d'Algérie, S. Gsell., *Atlas archéologique de l'Algérie* (l'Index des noms antiques renvoie pour chaque ville à la feuille et au numéro de la ruine).

1. Ph. Berger et R. Cagnat, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1889, p. 264-265.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 14444.

3. *Id.*, ibid., 2637-2641.

5.

Ce n'est pas seulement la diffusion géographique des cultes indigènes qu'il importe de déterminer, c'est aussi leur diffusion sociale. Dans quelle partie de la société africaine se recrutaient surtout les fidèles et les prêtres de ces cultes? Une réponse précise à cette question nous permettra de reconnaître le véritable caractère de cette religion, qui se célébrait à Carthage, à Cirta, à Caesarea comme en pleine campagne, dans les villes militaires de Lambaesis, d'Auzia, d'Altava et de Pomaria comme dans les cités paisibles de Thugga, de Mactaris, de Thysdrus.

Sans même faire entrer en ligne de compte les ex-voto de terre cuite presque innombrables, tels que vases, plats et coupelles, figurines divines, humaines ou animales, lampes et brûle-parfums, en ne retenant que les dédicaces de temples ou d'autels, les épitaphes de prêtres et les stèles votives, anépigraphes ou munies d'une inscription, on obtient un total de plus de 2700 monuments, intacts ou fragmentaires, dont presque exactement la moitié, soit environ 1400, portent des textes [1]. Les conclusions, qu'une telle masse de documents autorise à formuler sur l'origine et la situation sociale des fidèles et des prêtres, sont donc fondées sur un terrain solide ; la synthèse, à laquelle notre étude aboutira, sera le résultat d'un abondant et multiple travail d'analyse.

Et d'abord ce n'est point un indice sans valeur que la

1. Les séries, archéologiques et épigraphiques, les plus importantes ont été recueillies : dans les sanctuaires de Saturnus de l'Hr es Srira, du Dj. Bou Kourneïn, de Thignica, de Thugga, de Thuburnica ; dans le temple de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis près de Siagu ; dans le temple de Tanit-Caelestis à El Kenissia; dans la grotte sacrée de Bacax au Dj. Taya et dans l'abri sous roche du Dj. Chettaba ; dans les sanctuaires anonymes voisins de Naragarra, de Madaura, d'Hippo Regius, de Rusguniae, de Portus Magnus. Les stèles néo-puniques de Mactaris, bien qu'elles n'aient pas été trouvées en place, forment de même un ensemble considérable.

proportion considérable des ex-voto anonymes. Ces figurines, ces lampes, ces brûle-parfums, ces *unguentaria*, ces vases, ces plats, objets de fabrication courante et de prix très modeste ; ces stèles de pierre, frustes et naïves, attestent une piété populaire ; ce sont de petites gens, aux champs et à la ville, qui les ont apportés autour des autels de leurs divinités préférées. La vanité de la bourgeoisie municipale, des grands propriétaires ruraux, des riches négociants établis dans les ports de la côte n'aurait pas été satisfaite par ces ex-voto anonymes ou informes. Or dans maints sanctuaires l'on n'a recueilli que de tels ex-voto : c'est le cas, par exemple, pour le sanctuaire de Tanit-Caelestis à El Kenissia, sauf de très rares exceptions ; c'est le cas à l'H^r^ Rçass, au sud de Sicca Veneria; sur la colline d'Hippo Regius : à Ksiba Mraou, à Madaura, à Taksebt, à Rusguniae.

L'examen des documents épigraphiques entraîne avec soi plus de précision. La plupart de ces documents se groupent en séries : l'ampleur, à la fois numérique et chronologique, de plusieurs de ces séries en accroît la valeur démonstrative. Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis, au sommet du Dj. Bou Kournein, a fourni 365 inscriptions ou fragments d'inscriptions ; celui du même dieu à Thignica, 287. A Mactaris, on a trouvé plusieurs dizaines de stèles néo-puniques dédiées à Baal Hammon. Sur les parois du couloir d'entrée de la grotte de Bacax au Dj. Taya, une trentaine d'inscriptions ont été relevées, et le même nombre, à quelques unités près, sur le fond de l'abri sous roche du Dj. Chettaba. Les dates inscrites sur plusieurs stèles votives dédiées à Saturnus Balcaranensis s'échelonnent de 139 à 221 ap. J.-C. [1] ; celles qui se lisent sur les inscriptions du Dj. Taya, de 211 à 283 [2]. Nous connaissons à Thignica 157 prêtres de Saturnus : il est vraisemblable qu'à ce chiffre de

1. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XII (1892), p. 110-112. J. Toutain, *Etudes de mythologie et d'histoire des Religions*, p. 283.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 5504 et suiv. ; 18828 et suiv.

prêtres correspond un nombre d'années d'autant plus considérable que Thignica n'était pas une grande ville, mais plutôt une forte bourgade. Les monnaies découvertes dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis à El Kenissia s'étendent depuis la fin du IIe siècle av. J.-C. jusque vers le milieu du IIIe siècle de l'ère chrétienne [1].

Nous ne disposons donc pas seulement de données éparses. Il nous est parfaitement possible de nous représenter avec une véritable précision la condition sociale des Africains qui, pendant de longues années, sont allés faire leur dévotion à El Kenissia, sur le Bou Kourneïn, dans l'enclos sacré voisin de Thignica, à l'entrée de la grotte du Dj. Taya. De telles circonstances augmentent encore la valeur historique des faits que révèle l'étude des ex-voto africains.

Le premier de ces faits, et non le moins caractéristique, c'est que les représentants officiels de l'Etat romain ou de l'empereur, gouverneurs provinciaux, officiers et soldats, administrateurs divers, ne se trouvaient qu'en nombre infime parmi les fidèles des divinités africaines. On y chercherait en vain un proconsul d'Afrique, un légat propréteur de la *legio III Augusta*, un gouverneur de Numidie au IIIe siècle. Seul un gouverneur de la Maurétanie Césarienne, Aelius Aelianus, remercia les *dii Mauri*, en même temps que ses propres divinités nationales, de la victoire complète qu'il remporta sur la peuplade indigène des Bavares Mesegneitses ; les *dii Mauri,* comme les *dii patrii* d'Aelius Aelianus, sont qualifiés ici de *conservatores* [2]. Il est naturel que le général romain, après un succès local aussi important, ait témoigné sa gratitude aux divinités du pays comme à ses dieux nationaux. Pourtant ce fut là une exception ; dans des circonstances analogues, d'autres gouverneurs, invoquant tous les dieux, n'ont pourtant désigné nommément que Jupiter Optimus Maximus et Juno [3].

1. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia,* p. 115 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 21486.
3. *C. I. Lat.*, VIII, 2615, 8924, 9324.

Les officiers, sous-officiers, soldats ne sont que 10 [1]; il faut y ajouter un groupe de cavaliers, qui ont collectivement restauré un temple de Caelestis dans un poste de la Maurétanie [2]. Si faible que soit la proportion de l'élément militaire parmi les fidèles des dieux indigènes d'Afrique, elle apparaîtra encore plus faible, si l'on examine certains cas particuliers. A Lambaesis, par exemple, les *dii Mauri* sont honorés par un centurion qui s'appelle M. Porcius Easuctan [3] et par un simple soldat qui est né à Calama [4]. Le cognomen *Easuctan* est berbère ; il révèle aussi nettement la nationalité du centurion que le lieu de naissance *Calama* celle du simple soldat. Le cas du centurion Catulus [5] mérite aussi d'être retenu. Cet officier prit part soit à une expédition militaire soit à une grande chasse dans le Dj. Amour, aux environs d'Aflou. Le *Genius summus Thasun* ou *Thasuni* et la divinité, *deus sive dea sanctum numen*, envers lesquels il s'acquitte de son vœu au retour de cette aventure lointaine, ne sauraient être que les dieux locaux de la région montagneuse où il a couru sans doute mille dangers : quoi de plus naturel, dès lors, que d'invoquer leur protection, avant de s'y engager, et de les en remercier, après en être revenu sain et sauf? Nous retrouvons ici, sous un aspect nouveau, le même sentiment dont nous avons saisi l'expression dans de nombreuses dédicaces d'officiers, de sous-officiers ou de soldats au *Genius loci* de leur camp ou de leur poste [6]. Quant aux *Exploratores Pomarienses* dont un et peut-être deux commandants invoquent le dieu local Aulisva [7], ne peut-on y voir un corps de cavaliers recrutés sur place, analogues à nos goumiers modernes? En ce qui concerne les autres dédicants :

1. *C. I. Lat.*, VIII, 2638-2640, 2650, 9906, 9907, 20251, 21567, 21704, 21720.
2. *Id.*, ibid., 9796.
3. *Id.*, ibid., 2638.
4. *Id.*, ibid., 2639.
5. *Id.*, ibid., 21567.
6. T. I, p. 456 et suiv.
7. *C. I. Lat.*, VIII, 9906, 9907; cf. 21704.

T. Teltonius Marcellus, préfet de la *legio III Augusta* à Lambaesis [1] ; Q. Manlius Victor, centurion [2] et L. Purtisius Firmus, *hastatus* [3] de la même légion ; Aurelius Exoratus, décurion de l'*ala Parthorum*, chargé du commandement de la *cohors Sardorum Severiana* [4] ; L. Octavius Felix, décurion d'une *cohors Hispanorum* à Vazaivi [5] ; Sallustius Saturninus, *beneficiarius duplicarius*, ancien *questionarius* à Satafis [6] ; enfin les *Equites* en garnison à Aïn Temouchent [7] : nous ne savons pas dans quelles circonstances ils ont invoqué les uns Saturnus, d'autres les *dii Mauri*, celui-ci Motmanius, ceux-là Caelestis. Quoi qu'il en soit, l'extrême rareté des militaires parmi les dévots des divinités africaines est un fait incontestable et significatif.

A la même catégorie de documents se rattachent plusieurs dédicaces ou ex-voto qui portent les noms de trois administrateurs ou anciens administrateurs de tribus indigènes, Sex. Victor *pr(aefectus) g(enti) N...* [8], M. Furnius Donatus *ex praefe(cto) (genti) Masat...* [9], M. Pomponius Vitellianus, *proc(urator) Aug(usti) ad curam gentium* [10].

Enfin si nous y ajoutons deux vétérans, en résidence à Theveste [11] et à Auzia [12], nous arrivons à un total de moins de vingt personnages sur 1400 dédicants. Le rapprochement des deux chiffres suffit à indiquer la très faible part prise par les fonctionnaires, les officiers, les soldats et les vétérans à la pratique des cultes indigènes.

Plus faible encore apparaît celle de l'administration pro-

1. *C. I., Lat.*, VIII, 2666.
2. *Id.* ibid., 2650.
3. *Id.*, ibid., 2640.
4. *Id.* ibid., 21720.
5. *Id.*, ibid., 2226.
6. *Id.*, ibid., 20251.
7. *Id.*, ibid., 9796.
8. *Id.*, ibid., 8826 = 20628.
9. *Id.*, ibid., 9195.
10. *Id.*, ibid., 9327.
11. *Id.*, ibid., 9023.
12. *Id.*, ibid.,16523.

curatorienne Un *adjutor tabularii* à Theveste [1], un *procurator saltus* aux Aquae Flavianae près de Mascula [2] ont l'un, construit et décoré un temple de Caelestis, l'autre, invoqué Saturnus sous les noms de *Deus Sanctus Frugifer*. Et c'est tout. N'est-il point frappant qu'aucun des ex-voto recueillis dans les nombreux sanctuaires de Saturnus voisin de Carthage, au Bou Kourneïn, au Khangat el Hadjadj, au Dj. Djelloud, ne porte le nom d'un employé des bureaux du procurateur de la province d'Afrique? Qu'aucun procurateur des nombreux *saltus* impériaux, dont l'existence est aujourd'hui connue au nord et au sud de la Medjerda moyenne, n'ait laissé le moindre témoignage de dévotion dans les sanctuaires de Thignica, de Thugga, des environs de Vaga et de Saïa Major, dédiés à Saturnus ou à Caelestis?

Dans le sanctuaire de Saturnus à Thuburnica, aucune stèle n'a été dédiée par un administrateur, un employé subalterne, un chef de chantier des carrières de marbre de Simitthu, distantes de moins de 10 kilomètres. Quant au *vilicus Saltus Bagatensis*, qui invoqua le *Genius* de ce vaste domaine [3], quant aux *emptores defensionum*, que mentionne une dédicace au *Genius Sublabarti*, trouvée dans les environs de Saint-Arnaud [4], il semble que ce soient de simples particuliers, indépendants de l'administration procuratorienne.

On ne distingue pas non plus, dans la masse des textes épigraphiques, une proportion appréciable d'étrangers. A Thuburnica, parmi les stèles consacrées à Saturnus, quatre portent des inscriptions grecques [5] : encore faut-il observer que l'un de ces monuments a été dédié par la ville elle-même, comme l'indique la formule πόλεως εὐχή,

1. *Bull. arch. du Com.*, 1915, p. CVIII.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 17720.
3. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. arch. de Constantine*, 1901, p. 190.
4. *Id.*, 1905, p. 259, n° 170; *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. CCXXVIII; 1908, p. CLXXXIX; S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Constantine, n° 422.
5. *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 419 et suiv., n°s 26-29.

et que l'autre émane d'un personnage qui s'appelait T. Σαλλούστιος, c'est-à-dire T. Sallustius. Les affranchis sont extrêmement rares parmi les fidèles des cultes indigènes : un, peut-être deux sont mentionnés sur les stèles du sanctuaire de Saturnus à l'Hr es Srira, près d'Hadjeb el Aïoun[1] : un seul est connu à Thignica[2]; un autre, Q. Urvinius Q. lib. Callistus, dont le cognomen paraît révéler l'origine grecque ou orientale, construisit à Uchi Majus, sous l'empereur Nerva, un temple de Saturnus[3]; un autre, enfin, L. Furius L. l. Seleucus, s'acquitta de son vœu dans les environs de Vaga[4].

Résumons-nous. Au total, sur les 1400 documents épigraphiques (en chiffres ronds) que nous possédons aujourd'hui, il y en a au maximum une trentaine qui attestent la dévotion aux divinités indigènes de l'Afrique du Nord de fonctionnaires, d'officiers, de soldats ou de vétérans, d'étrangers; encore faut-il ne pas oublier, comme nous l'avons observé plus haut, que deux au moins de ces officiers ou soldats sont certainement africains de naissance; que, dans d'autres cas, l'invocation aux dieux du pays était imposée par les circonstances; enfin que, parmi les textes rédigés en grec, deux sont, sans aucun doute, d'origine indigène. Nous sommes donc en droit de conclure, dès maintenant, que les cultes africains n'ont pour ainsi dire pas recruté d'adeptes en dehors de la société africaine.

Dans cette société même, toutes les classes ne semblent pas avoir pratiqué avec le même zèle les vieilles religions du pays. L'intervention officielle des villes fut rare. Les citoyens de Tenesmat[5], la ville de Thuburnica[6], le *pagus* et la *civitas* de Thugga[7], une *civitas* voisine d'Aradi et du

1. *Bull. arch. du Com.*, 1906, p. CCXXI, n° 1; p. CCXXV, n. 16.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 14966.
3. A. Merlin et L. Poinssot, *Les inscriptions d'Uchi Majus*, p. 28-29, n° 7.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 14433.
5. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 22 et suiv.
6. *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 420, n° 28.
7. L. Poinssot, *Les inscriptions de Thugga*, p. 53, n° 42; cf. p. 61, n° 55. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens* (de la Tunisie), p. 83.

nom de laquelle on ne connaît que les premières lettres SVC ou SVCT [1], la *Respublica Lambaesitana* [2], la *Respublica Phuensium* [3], Thibilis représentée par ses *magistri* [4], tels sont les seuls groupements urbains dont l'action collective soit signalée par les documents relatifs aux cultes indigènes. Il est remarquable que de ces groupements, aucun, sauf Thuburnica, n'a revêtu la forme proprement romaine du municipe ou de la colonie à l'époque où il exprime sa dévotion aux divinités du pays. Tenesmat est encore administrée par des suffètes; Thugga est encore formée de deux éléments divers, le *pagus* et la *civitas*; Suct... est encore *civitas*, c'est-à-dire commune pérégrine; les *Phuenses* et les *Thibilitani* ne constituent encore qu'une grosse bourgade, non un organisme municipal complet, puisque leurs administrateurs sont des *magistri*, non des *duumviri*. Quant à la *Respublica Lambaesitana*, il y a lieu de croire que l'inscription, où Lambaesis est ainsi désignée, est antérieure à l'érection en municipe de l'agglomération qui s'était peu à peu développée aux portes du camp de la *legio III Augusta* [5]. On peut donc affirmer qu'en général les villes, dont l'intervention fut officielle dans le culte des divinités indigènes, n'étaient point, au moment où cette intervention se produisit, de constitution romaine. Les unes, comme Tenesmat et Thugga, étaient encore des communes pérégrines; les autres, comme Phua, Thibilis, Lambaesis n'avaient pas encore atteint, dans leur évolution, le stade proprement municipal. Outre les villes et les grosses bourgades, on relève sur les inscriptions la mention de de deux *pagi*, le *pagus Thac...* [6] au sud-est de Thugga et

1. *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. 165.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 2592.
3. *Id.*, ibid., 6267 et suiv.; 19249 et suiv.
4. *Id.*, ibid., 5504 et suiv.; 18828 et suiv.
5. Sur l'histoire municipale de Lambaesis, voir S. Gsell, *Atlas archéol.*, Feuille Batna, n° 222-224, p. 15.
6. Carton, *Découvertes épigraphiques et archéologiques en Tunisie*, p. 73, n° 92; R. Cagnat et P. Gauckler, *Les Temples païens* (de la Tunisie), p. 32.

et le *pagus Veneriensis* [1], au nord-ouest d'Assuras. Ajoutons le groupe des *coloni* d'un *fundus* qui s'étendait au sud-est de Musti et dont le nom est demeuré inconnu [2]. Assurément ce groupe de modestes cultivateurs n'a point le caractère officiel d'un *pagus* ou d'une *civitas*; mais, au point de vue social, il appartient à la même catégorie que le *pagus Veneriensis* ou la *Respublica Phuensium*. Ainsi, sauf une exception, Thuburnica, toutes les agglomérations qui, officiellement et publiquement, rendirent hommage soit aux grandes divinités indigènes de l'Afrique, Baal-Saturnus, Tanit-Caelestis, soit à des dieux locaux tels que Bacax et le dieu du Chettaba, étaient des communes pérégrines ou des organismes ruraux.

Entre ces hommages et les innombrables témoignages de dévotion domestique ou individuelle, se placent de rares actions collectives, œuvres de groupes surtout religieux. Par exemple, ce sont plusieurs prêtres qui, en commun, contribuent à la décoration de l'*epistilium* d'un temple de Saturnus au pied du Dj. Bou Kourneïn [3]; il en est de même à Thala [4]; des fragments de stèles découverts autour de l'autel de Saturnus Balcaranensis portent des listes de noms qui se rapportent peut-être à une dédicace commune [5]; le temple d'Hathor-Miskar à Mactaris fut construit par une corporation, un collège, « sans doute religieux, peut-être aussi d'ordre politique ou municipal », appelé en néo-punique le *mizrach* [6], et ce fut un collège analogue, également désigné par le terme de *mizrach*, qui dédia une offrande au Baal d'Althiburus [7]. On connaît à

1. L. Poinssot, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 424 et suiv.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 16411.

3. *C. I. Lat.*, VIII, 998 ; cf. n° 20710, où des prêtres de Frugifer contribuent à la construction d'un portique neuf dans le temple du dieu à Tigzirt.

4. *Bull. arch. du Com.*, 1899, p. CCVII ; 1900, p. 97 n° 13.

5. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome* XII (1892), p. 23, nos 19-25 et 26-28.

6. Ph. Berger, *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire... du temple d'Hathor-Miskar à Maktar*, p. 16-19.

7. Id., *ibid.*, p. 18.

Simittu une *curia Caelestia* [1] : quel que soit le caractère que l'on attribue aux curies africaines, qu'on y voie des subdivisions de l'unité municipale ou des sortes de collèges, d'associations privées, elles n'en forment pas moins des groupes intermédiaires entre la cité et la famille ou l'individu. Signalons enfin le groupe des *cultores* de Frugifer à Biar Haddada, au sud de Sitifis, qui dédient à frais communs quelque sanctuaire ou quelque offrande à leur dieu [2] ; et celui des *cultores juniores* d'Abaddir à Manliana, qui consacrent un autel à cette divinité [3].

Les communes, les bourgades, les groupes constitués de caractère officiel ou privé n'ont pas participé en très grand nombre au culte des divinités indigènes. Le vrai caractère de ce culte est d'avoir été une religion surtout individuelle ou domestique. Chaque fidèle invoque la divinité ou lui rend grâces soit en son propre nom soit au nom des siens. En immense majorité, ces adorateurs des dieux et des déesses indigènes sont des gens de condition modeste. Il n'y a pas un magistrat municipal parmi les dédicants dont les noms se lisent sur les stèles retrouvées à l'H^r^ es Srira, au sommet du Dj. Bou Kourneïn, dans l'enclos sacré de Thignica, sur l'emplacement des antiques villes de Cuicul, Novar, Mons, Sitifis. En cinq points seulement, Saturnus reçut les hommages de gens pourvus de hautes fonctions dans la cité qu'ils habitaient : à Thuburbo Majus, à Chusira, à Thuburnica, à Thugga, à Thagaste. Il en fut de même, dans l'ensemble, pour Caelestis : à Thysdrus, dans le sanctuaire d'El Kenissia, dans le temple de Bir bou Rekba, même à Thugga, la déesse fut invoquée par des fidèles de condition modeste, dont les offrandes furent anonymes ou dont les noms ne sont accompagnés sur les stèles d'aucun titre. Et tel est de même le cas pour la plupart des divinités

1. *C. I. Lat.*, VIII, 14613.
2. *Id.*, ibid., 8711.
3. *Id.*, ibid., 21481.

indigènes. Pour ces divinités, pour Caelestis et pour Saturnus, nous n'avons relevé dans la masse considérable d'ex-voto et de dédicaces connus à ce jour qu'une vingtaine de textes où soient nommés des magistrats municipaux [1].

Ainsi point de fonctionnaires d'Etat sauf une seule exception, un nombre infime d'officiers, de soldats ou de vétérans, à peu près point d'employés de l'administration procuratorienne ni d'étrangers ; de rares cités pérégrines ou des agglomérations rurales, quelques corporations ou collèges ; enfin un fort petit groupe de magistrats municipaux : au total, à peine 60 textes sur 1400 environ font apparaître, parmi les fidèles des divinités indigènes de l'Afrique romaine, d'autres éléments sociaux que de simples particuliers, sans fonctions ni titres, agissant individuellement ou comme chefs de famille.

Pouvons-nous aller plus loin encore et mieux préciser la condition de ces fidèles ? Il y a peut-être parmi eux un membre de l'ordre sénatorial, un clarissime, s'il faut interpréter *c(larissimus) v(ir)* les lettres C. V. qui suivent, dans un ex-voto trouvé à la Mohammedia, le nom de Labienus Pudens Caecilianus [2] ; en tout cas, c'est la seule mention d'un clarissime aujourd'hui connue. Il y a certainement trois chevaliers romains : P. Sittius Optatus, prêtre de Caelestis à Thamugadi [3] ; M. Furnius Donatus, adorateur des *dii Mauri* à Rapidi [4], M. Mevius Romanus, *comes Aug(usti) n(ostri)* à Naragarra [5] : ce dernier est africain de naissance, puisqu'il donne au dieu Iocolon, qu'il invoque et qui

1. *C. I. Lat.*, VIII, 993, 8436. 8659, 9015, 12126, 14690, 16417, 17313, 17722, 19121, 19122, 20744, 20745, 21665 ; — *Bull. arch. du Com.*, 1898, p. 206 n° 7 ; 1915, p. XCVIII et p. CXXXVI ; cf. p. CLXXXVI ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1912, p. 348 ; *Nouvelles arch. des Missions*, t. X, p. 274 ; *Bull. de la Soc. des Antiq.*, 1898, p. 116 ; L. Poinssot, *Les inscriptions de Thugga*, p. 53, n° 42.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 871.

3. *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. 278.

4. *C. I. Lat.*, VIII, 9195.

5. Id., *ibid.*, 16809.

paraît bien être une divinité locale, l'épithète de *patrius*. Les citoyens romains, du moins ceux qui mentionnent la tribu dans laquelle ils sont inscrits, n'atteignent pas le nombre de vingt [1] : et ce n'est pas là le fait du hasard. Dans des séries aussi nombreuses que les stèles du sanctuaire de Saturnus Balcaranensis, de ceux du Dj. Djelloud et du Khangat el Hadjadj, des temples de Thuburnica, de l'H^r es Srira, de Bir bou Rekba, que les figurines votives recueillies à Thysdrus, il n'y a pas une seule mention de tribu romaine; parmi les 287 dédicants de Thignica, deux seulement sont citoyens romains. Il faut bien en conclure que les Africains dotés de la cité romaine ne formaient, parmi les fidèles des divinités indigènes, qu'une très faible minorité. Il convient d'ailleurs d'observer que parfois l'Africain se reconnaissait sous la toge du citoyen : par exemple P. Iddibalius Victorinus de Giufi a beau être inscrit dans la tribu Papiria; son gentilice Iddibalius trahit encore son origine [2].

Dans l'ensemble, par conséquent, les noms qui se lisent sur les stèles votives et sur les dédicaces adressées aux divinités indigènes de l'Afrique du Nord, ce sont des noms de simples particuliers, qui n'ont pas reçu le droit de cité romaine; ce sont, en un mot, des noms d'indigènes. Il en est, parmi eux, qui n'ont point abandonné leurs vieux usages ni même leur langue : les ex-voto néo-puniques de Mactaris, dont Ph. Berger attribue l'ensemble au II^e et au III^e siècle de notre ère [3]; les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor-Miskar dans la même ville [4]; la dédicace

1. *C. I. Lat.*, VIII, 865, 1887 ?, 4580, 6351, 8449, 8452, 8458, 8462, 8834, 15090, 15097, 16417; — *Bull. arch. du Com.*, 1893, p. 225 n° 63; 1909, p. 81; 1915, p. CXXXVI; — *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1906, p. 430, n° 463.

2. *C. I. Lat.*, VIII, 865.

3. *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1890, p. 35 et suiv.

4. Ph. Berger, *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire.....*, p. 14-15, p. 34 et suiv.

néo-punique à Baal-Addir trouvée près de Thysdrus et commentée par M. R. Dussaud [1] : de tels documents attestent qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, beaucoup d'Africains, même en empruntant des noms à la langue latine, les transposaient en punique et demeuraient fidèles aux habitudes de leur onomastique nationale. Cette fidélité apparaît aussi dans les inscriptions latines. Les noms d'origine punique ou berbère sont assurément moins fréquents aux environs même de Carthage que dans l'intérieur des provinces africaines; mais, sous cette réserve, ils survivent encore en maints endroits : tels sont Annius Istrugi, de Zita [2]; Namgidoi de Thysdrus [3]; M. Abdazus de Zaghouan [4]; Muthumbal, fils de Balithon de ..hisita [5]; Zabonar, fils de Granius, de Sustris [6]; Félix Canius Baliato, des environs de Thignica [7]; à Thignica même, Bariciolus, Irnemius ou Ernemius, Iedon, Gyddem, Baliton, Zabullus, Masbaba [8]; Extricatus, fils de Nabor, à Thala [9]; Rubrius Rogatus Belalitanus, de Tichilla [10]; Mutthun, fils de Victor, des environs de Madaura [11]; Sisoi, fille de Missunia, à Masculula [12]; Azrubal, fils d'Arsumalak, à Naragarra [13]; Imilcho, fils d'Azrubal, à Tubernuc [14]. Lors même que les noms sont tous latins, l'onomastique, fondée sur le principe du nom individuel précisé uniquement par le nom du père et parfois

1. *Bull. arch. du Com.*, 1914, p. 618-619.
2. *Id.*, 1905, p. CCX.
3. *Id.*, 1911, p. CCVII.
4. *Id.*, 1904, p. 481, n° 24.
5. *C. I. Lat.*, VIII, 1211.
6. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome,* XXVII (1907), p. 51.
7. Carton, *Découvertes épigraphiques et archéologiques en Tunisie*, p. 103, n° 148; cf. p. 102, n° 145.
8. J. Toutain, *De Saturni dei ....*, p. 71 et suiv.
9. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1898, p. 115; *Catal. du Musée Alaoui*, Suppl., p. 65, n° 1107.
10. *C. I. Lat.*, VIII, 1360.
11. *Id.*, ibid., 16918.
12. *Id.*, ibid., 15779.
13. *Id.*, ibid., 16811.
14. *Bull. arch. du Com.*, 1894, p. 298, n° 5.

du grand-père, ne permet aucun doute sur la véritable origine des fidèles : au temple de Saturnus de l'H^r es Srira, Saturus Rogati Majoris f., Fuschus Januari Fuschi [1]; Martialis Silvani Bannonis f., des environs de Thignica [2]; Crescens Sullae f., Primigenius Mundi f., de Thignica [3]; Anta Sullae, d'Icosium [4]; Fabius Fabulli f., de Tubernuc [5], bien qu'ils portent des noms latins, sont pourtant des indigènes avérés.

Toutefois, il faut reconnaître que l'usage romain, caractérisé par le groupement d'un prénom, d'un gentilice et d'un surnom, est le plus fréquent de beaucoup. Sans doute de nombreux fidèles ne portent que deux de ces noms, un gentilice et un surnom ; d'autres, qui portent les trois noms, désignent leur père par son surnom, au lieu de le désigner, conformément à la règle romaine, par son prénom [6]. Ces dérogations nous indiquent bien que, malgré les apparences, ce sont tous des Africains d'origine ; mais ceux-là ont voulu se donner la physionomie au moins extérieure de vrais Romains.

Si donc nous résumons toutes les remarques que nous a suggérées cette étude sur la diffusion sociale des cultes indigènes dans l'Afrique du Nord, nous conclurons que ces cultes ont été surtout populaires chez les anciens habitants du pays et que, parmi eux, les plus modestes ont été les plus fidèles à leurs divinités nationales ou locales. Tandis que la bourgeoisie municipale, avide d'honneurs et de titres, se montrait surtout fervente des cultes officiels et de la divinité impériale, les petites gens restaient ardemment attachés, malgré les noms nouveaux par lesquels on les désignait, à leur Baal devenu Saturnus, à leur Tanit dénommée

1. *Mélanges de l'École franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 377.
2. Carton, *Découvertes* ....., p. 102, n° 115.
3. J. Toutain, *De Saturni dei* ....., p. 78.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 20852.
5. *Bull. arch. du Com.*, 1894, p. 298, n° 1.
6. J. Toutain, *De Saturni dei* ...., p. 78 et suiv.

Caelestis, ainsi qu'aux génies protecteurs de leurs montagnes, de leurs champs, de leurs bourgades, de leur race. Non seulement ils continuaient de leur adresser leurs prières et leurs actions de grâces, d'apporter dans leurs sanctuaires les offrandes accoutumées et d'y célébrer les rites traditionnels, mais encore ils souhaitaient vivement de s'approcher d'eux plus près encore par l'exercice du sacerdoce, et lorsqu'ils avaient obtenu cet honneur, ils en remerciaient vivement la divinité.

Les prêtres sont en effet très nombreux dans nos documents : pour Saturnus, par exemple, nous connaissons 157 prêtres du dieu à Thignica, 50 environ au sanctuaire de Saturnus Balcaranensis, 12 au Khangat el Hadjadj, 9 au sanctuaire du Dj. Djelloud, plus de 20 dans la région de Novar, Mons et Sitifis. Outre une quinzaine de textes qui nomment des prêtres ou des prêtresses de Caelestis en diverses villes de l'Afrique romaine, une inscription de Thamugadi nous renseigne en détail sur l'organisation du clergé de la déesse [1]. Nous connaissons, de plus, des prêtres ou des prêtresses des divinités qui s'appelaient Mathamos [2], Pluto Variccala [3], Haos [4]. De tous les prêtres de Saturnus, que les inscriptions mentionnent, un seul était ou avait été magistrat municipal : L. Papius Apolla, de Diana Veteranorum [5]. Outre celui-là, il n'y avait, parmi les prêtres du dieu, que peu de citoyens romains, et tous ceux qui sont connus ont été rencontrés à Sitifis [6]. Les autres prêtres de Saturnus, au nombre de plusieurs centaines, sont de modestes provinciaux; la plupart d'entre eux portent les trois noms romains ; il en est pourtant dont les noms et l'onomastique ont un caractère nettement indi-

1. *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. 278.
2. *C. I. Lat.*, VIII, 15779.
3. *Id.*, ibid., 17330.
4. *Id.*, ibid., 4641 = 16759.
5. *Id.*, ibid., 4580.
6. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 123 et suiv.

gène : tels, entre beaucoup d'autres, Caecilius Bariciolus, Faustinus Cestronis, Faustus Iedonis, Primus Caprari f., Rogatus Cestoris, Saturninus Iasdae, Vitalis Masbabae, de Thignica ; Macedo Fausti fil., des environs de Madaura ; Manilius Donatus Iatanis (filius), de Novar [1]. Les prêtres de Saturnus, en majeure partie, sont des Africains de condition moyenne. Ils ne sont pas des personnages de premier plan dans la province, ni même dans la cité ; mais ils appartiennent à cette classe laborieuse qui s'est laissé sinon pénétrer, du moins envelopper par la civilisation romaine, qui en a pris les dehors, la langue, la toge, les noms. Quant au sacerdoce lui-même, l'organisation en est peu connue : il était, suivant toute apparence, annuel, et pour chaque sanctuaire ou dans chaque ville, il y avait chaque année plusieurs prêtres [2]. Il est possible d'ailleurs que, leur année de sacerdoce écoulée, les prêtres sortis de charge aient gardé leur titre de prêtres de Saturnus : on s'expliquerait ainsi que sur une seule et même stèle le père et les fils soient en même temps désignés comme tels [3].

Le clergé de Caelestis paraît avoir été plus complexe. Une inscription de Thamugadi, qui date très probablement de la seconde moitié du IIIe siècle, nous apprend que dans cette ville il comprenait des prêtres, des *canistrarii* ou porte-corbeilles et des *sacrati* ou initiés : les prêtres sont ici au nombre de trois, les porte-corbeilles au nombre de neuf, les initiés au nombre de sept [4]. Dans une étude précise sur le Culte de Caelestis [5], M. H. Frère a montré que les données fournies par ce texte africain concordaient avec

1. J. Toutain, *op. cit.*, p. 124 et suiv.

2. Id., *ibid.*, p. 117 et suiv.

3. Par exemple, à Theveste : Q. Fabius Pullas et Pullaenus fil(ius) sacerdotes, *C. I. Lat.*, VIII, 10624 ; — à Mascula : T. Salonius Saturn[inus] et fil(ii) Volussius et V.... et Publius sacer(dotes), *Id.*, ibid., 17675 ; — à Mons : L. Aegrilius Honoratus (sacer(dos), L. Aegrilius Secundus fil(ius) sac(erdos), J. Toutain, *De Saturni dei....*, p. 19.

4. *Bull. arch. du Comité*, 1907, p. 278.

5. *Revue archéologique*, 1907, 2, p. 21 et suiv.

celles que renferme une inscription découverte à Rome en 1892 : ici et là, il y a les trois grades, mais à Rome ils sont occupés par des femmes, prêtresses, porte-corbeilles et initiées, tandis qu'à Thamugadi ils sont tenus par des hommes. Aussi bien en Afrique même connaît-on des prêtresses de Caelestis, moins nombreuses pourtant que les prêtres. La liste dressée par M. H. Frère comprend pour les provinces africaines, deux prêtresses et treize prêtres. Comme pour Saturnus, il y avait certainement plusieurs prêtres de Caelestis en même temps dans la même ville. L'inscription de Thamugadi en nomme trois. A Cirta, on connaît un *sacerdos Caelestis loci primi* [1]; le titre ne se comprendrait pas s'il n'y avait pas eu en même temps des *sacerdotes* de rang inférieur. En général, les prêtres de la déesse se recrutent dans la même classe sociale que ceux de Saturnus : si l'un d'eux a été flamine d'Auguste [2], aucun ne semble être ou avoir été magistrat municipal; si l'on compte parmi eux un chevalier [3] et deux citoyens romains [4], ceux qui se nomment Rubrius Rogatus Belalitanus [5], Cocceius Cronha [6], Mutthun Victoris f. [7], Gidius Felix Primi f. [8], Annius Istrugi [9], sont des Africains peu romanisés. A Thamugadi, les porte-corbeilles et les initiés ne sont désignés que par un seul nom, un *cognomen,* ce qui prouve que ce sont de petites gens. Il semble donc, bien que notre enquête porte sur un nombre beaucoup plus restreint de documents, que les membres du clergé de Caelestis appartiennent en

1. *Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. archéol. de Constantine*, 1906, p. 430, n. 463.
2. C. Pomponius Victor, à Masculula : *Bull. arch. du Com.*, 1898, p. 206, n° 7.
3. *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. 278.
4. *C. I. Lat.*, VIII, 16417 ; cf. supra note 1.
5. *C. I. Lat.*, VIII, 1360.
6. *Id.*, ibid., 4674.
7. *Id.*, ibid., 16918.
8. *Bull. arch. du Com.*, 1894, p. 275, n° 5.
9. *Id.*, 1905, p. ccx.

général, comme les prêtres de Saturnus, à une classe modeste de la population africaine.

Le prêtre de Pluto Variccala à Thabraca paraît porter les trois noms romains [1]; celui d'Haos à Naragarra, L. Lepidius Primulus, les porte certainement [2]; à Masculala, au contraire, la prêtresse de Mathamos s'appelle Sisoi, fille de Missunia [3]; elle est restée fidèle aux noms et à l'onomastique indigènes.

La diffusion sociale des cultes africains ne fut donc pas, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, aussi générale, aussi uniforme que leur diffusion géographique. Les fidèles et les prêtres de ces cultes, sauf de très rares exceptions, représentent à nos yeux la partie de la population qui n'aspirait ni aux fonctions d'empire ni aux honneurs municipaux, qui, sans se montrer hostile à la civilisation gréco-romaine, sans rien faire pour en éviter ou en repousser l'influence, demeurait cependant fidèle à ses traditions nationales ou locales, et que seules nous permettent de connaître un peu, en même temps que les épitaphes des nécropoles, les dédicaces et les stèles votives des sanctuaires consacrés aux vieilles divinités du pays. Le culte de ces divinités a survécu pendant de longues années à l'indépendance des Carthaginois, des Numides et des Maurétaniens : c'est ce que met en pleine lumière l'examen des dates et des autres indices chronologiques relevés sur de nombreux documents.

6.

Que les cultes indigènes soient dans l'Afrique du nord plus anciens que l'établissement du pouvoir de Rome, c'est ce qui résulte en quelque manière automatiquement de

1. *C. I. Lat.*, VIII, 17330.
2. *Id.*, ibid., 4641 = 16759.
3. *Id.*, ibid., 15779.

leur nature même et de leur origine. En outre certains faits précis ajoutent à cette évidence générale leur valeur documentaire : les monnaies recueillies dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis à El Kenissia s'échelonnent depuis l'époque des successeurs de Massinissa jusqu'au IIIe siècle de l'ère chrétienne [1]. L'emploi de la langue et des caractères puniques ou néo-puniques sur l'autel de Bir Tlelsa [2], dans le sanctuaire de Baal-Saturnus et de Tanit-Caelestis voisin de Siagu [3], à Thugga [4], à Mactaris [5], à Thuburnica [6], à Masculula [7], à Althiburus [8], près de Naragarra [9], dans la région de Calama et de Thibilis [10], ne peut se comprendre que comme un témoignage de fidélité au passé. Il en est de même de l'usage du libyque en Kabylie, s'il est vrai, comme le pensent MM. R. Basset et Boulifa, que la grande inscription peinte sur la paroi rocheuse d'Ifri n'dellal soit une dédicace à la divinité de la montagne [11].

Ces cultes indigènes ont duré sous l'empire romain. Mais leur existence doit-elle être comparée à la dernière lueur d'un feu qui s'éteint de lui-même ? Leur vitalité ne s'est-elle pas affaiblie à mesure que la civilisation gréco-romaine pénétrait plus loin vers le sud et vers l'ouest, plus profondément parmi les habitants de l'Afrique ? Il n'en est rien.

1. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El Kenissia*, p. 115 et suiv.
2. *Bull. arch. du Com.*, 1914, p. 618-619.
3. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, p. 22 et suiv.
4. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouv. Archives des Missions*, t. VII, p. 408 et suiv.
5. Ph. Berger, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1890, p. 35 et suiv. — Id., *Mémoire sur la grande inscription dédicatoire....*, p. 12 et suiv., p. 38 et suiv., p. 42.
6. *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. 421.
7. Document inédit qui nous a été signalé par M. l'abbé Chabot.
8. Ph. Berger, *Journal Asiatique*, avril-juin 1887, p. 457 et suiv. ; *Bull. arch. du Com.*, 1908, p. CCXXXIV ; A. Merlin, *Forum et maisons d'Althiburus*, p. 51 et suiv.
9. *C. I. Lat.*, VIII, 16811 ; *Bull. arch. du Com.*, 1901, p. CXCV.
10. De Pachtère, *Musée de Guelma*, p. 4 et suiv. (avec toutes les indications bibliographiques) ; cf. p 49 et suiv.
11. *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1909, p. 590 et suiv. ; — *Revue archéol.*, 1909, II, p. 387 et suiv.

Les dates nombreuses, inscrites sur les sanctuaires et sur les stèles votives, démontrent au contraire que les IIe et IIIe siècles de l'ère chrétienne, en particulier l'époque des Antonins et celle des Sévères, ont été pour ces cultes la période de plus grande prospérité, de plus brillant éclat. Alors ont été construits, décorés ou restaurés les temples de Neferis [1], de Thuburbo Majus [2], de Thugga [3], de Mactaris [4], de Thala [5], d'Ammaedara [6], de Lambaesis [7], de Thubursicum Numidarum [8], d'Auzia [9], pour ne citer que les édifices les plus importants ; alors ont été consacrées de nombreuses stèles votives dans le haut lieu de Saturnus Balcaranensis, dans les sanctuaires de Saturnus à l'Hr es Srira, à Mascula, à Mons, à Novar, à Sitifis [10] ; alors les administrateurs de Thibilis sont montés en pèlerinage à la grotte sacrée du dieu Bacax [11] ; alors, à Lambaesis [12], à Zuccabar [13], à Albulae [14],

1. Entre 198 et 209 : *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1904, p. 554 et suiv.

2. Sous Antonin le Pieux : *Bull. arch. du Com.*, 1915, p. CXXXVI.

3. Il y avait à Thugga, sous le règne d'Hadrien, un temple du dieu Frugifer : *C. I. Lat.*, VIII, 15520 ; — le grand temple de Saturnus, édifié sur l'emplacement d'un sanctuaire plus ancien, fut dédié en 194-195 : Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans les *Nouv. Arch. des Missions*, t. VII, p. 360 et suiv. — le temple de Caelestis porte une date contemporaine d'Alexandre Sévère.

4. Dédicace d'un temple à Saturnus sous Septime Sévère : *Bull. arch. du Com.*, 1891, p. 536, nº 9.

5. Dédicace à Septime Sévère : Id., 1915, p. CLXXXVI.

6. Très probablement en 210 : Piganiol et Laurent Vibert, *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXXII (1912), p. 209-210.

7. Sous Caracalla : *C. I. Lat.*, VIII, 2670.

8. Vers la fin du IIe siècle : S. Gsell et Joly, *Khamissa*, p. 20, note 1 ; cf. *Bull. arch. du Com.*, 1907, p. 243 et suiv.

9. En 210, 213, 222 et 241 : *C. I. Lat.*, VIII, 9015, 20744-20746.

10. J. Toutain, *De Saturni dei...*, p. 23 et suiv. ; *Bull. arch. du Com.*, 1906, p. CCXXI ; *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XXIX (1909), p. 378.

11. Entre 211 et 283 : *C. I. Lat.*, VIII, 5504, 5507-5511, 5516 ; 18828, 18832-18834, 18836, 18837, 18839, 18846, 18847.

12. Sous Antonin le Pieux et sous Alexandre Sévère : *C. I. Lat.*, VIII, 2637, 2638.

13. Sous la tétrarchie : *C. I. Lat.*, VIII, 21486 ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 343 et suiv.

14. En 229, *C. I. Lat.*, VIII, 21665.

on a célébré le culte ou restauré les temples des *dii Mauri* et de la *Dea Maura*; alors on a élevé des statues au dieu Baliddir à Sigus [1]. C'est au IIe et au IIIe siècle que Ph. Berger attribue les ex-voto néo-puniques de Mactaris [2], et c'est de la même période que date dans son ensemble, d'après Ph. Berger et M. Cagnat, la série des stèles votives de Thignica [3]. Les païens de Tipasa adoraient encore le Dragon sacré à la fin du IIIe siècle [4] et saint Augustin assistait, près de cent ans plus tard, aux fêtes de Caelestis à Carthage.

Les hommages, les offrandes et les sacrifices, les prières, les vœux et les actions de grâces ne cessèrent donc pas d'aller vers les vieilles divinités du pays pendant tout l'empire romain. Jamais ces dieux et ces déesses ne furent invoqués avec plus de zèle; jamais de plus beaux monuments ne furent construits en leur honneur; jamais des stèles votives mieux décorées, des figurines plus habilement modelées ne furent apportées dans leurs sanctuaires. Bien loin d'assister à leur déclin ou à leur éclipse, les premiers siècles de l'ère chrétienne les virent briller d'un éclat plus vif qu'auparavant. Tandis que les religions importées de l'Orient apparaissaient dans les ports du littoral et dans les villes de garnison du centre et de l'ouest, tandis que les cultes officiels trouvaient surtout leurs prêtres dans l'aristocratie municipale, tandis qu'ici et là plusieurs noms et de nombreuses images étaient empruntés au panthéon gréco-romain pour désigner et pour représenter d'anciennes divinités, les cultes indigènes, sous une forme plus fidèle au passé, survivaient d'un bout à l'autre de l'Afrique du nord, dans les villes et hors des villes, plus prospères que jamais parmi la foule obscure et modeste des petites gens.

Un tel fait historique n'a pu se produire et durer que si

1. Au IIIe siècle : *C. I. Lat.*, VIII, 19121, 19122.
2. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1890, p. 42.
3. *Bull. arch. du Com.*, 1889, p. 251.
4. S. Gsell, *Recherches archéol. en Algérie*, p. 2 et suiv.; — Id. *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, XIV (1894), p. 310 et suiv.

la paix, une paix sincère et complète, que si l'entente, une entente réciproque, a régné entre ces cultes d'origine si diverse, les uns étrangers, les autres indigènes, ceux-ci officiels, ceux-là populaires. Il était nécessaire surtout qu'aucune lutte, que nul désaccord n'éclatât entre les représentants de la puissance romaine d'une part, les fidèles et les prêtres des vieilles divinités africaines d'autre part. Les documents nous prouvent qu'il en fut bien ainsi. Souvent les Africains dédièrent des temples ou des autels à Saturnus, à Caelestis, aux *dii Mauri*, à d'autres divinités indigènes, pour le salut de l'empereur ou des empereurs régnants [1]. Plusieurs prêtres ou fidèles de ces divinités furent en même temps flamines perpétuels, c'est-à-dire prêtres du culte impérial [2]. De leur côté les empereurs, les proconsuls, les légats, les procurateurs témoignèrent aux cultes indigènes une parfaite tolérance ; des monuments tels que les temples d'Adon près de Neferis, de Saturnus et de Caelestis à Thugga, de Saturnus à Thala, de Saturnus et Ops à Lambaesis, des Caelestes à Auzia, ne pouvaient être construits soit dans des cités pérégrines (Neferis, Thugga, Thala), soit dans des colonies (Lambaesis, Auzia) sans l'agrément des gouverneurs de la province ou malgré eux. Les *magistri Thibilitani* auraient-ils pu porter officiellement leurs hommages à Bacax, si le légat de Numidie s'était montré hostile au culte de ce dieu? La *Respublica Phuen-*

1. Par exemple *C. I. Lat.*, VIII, 2637, 2670, 4673, 14465, 15512 = L. Poinssot, *Les inscr. de Thugga*, n° 11, 15520, 16411, 17720 ; — *Bull. arch. du Com.*, 1895, p. 315 ; 1907, p. CXCIII, n° 2 = Merlin et Poinssot, *Les inscr. d'Uchi majus*, p. 28, n° 7 ; 1915, p. CXXXVI et CLXXXVI ; — *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1901, p. 554 ; — *Nouv. Arch. des Missions*, VII, p. 380 et suiv. ; X, p. 271 ; — *Mélanges de l'École franç. de Rome*, XXXII (1912), p. 209, n° 189.

2. Par exemple : Sextilius Martialis à Carpis : *C. I. Lat.*, VIII, 993 ; Lucilia Cale à Thuburnica : *id.*, ibid., 14690 ; C. Pomponius Victor à Masculula : *Bull. arch. du Com.*, 1898, p. 206, n° 7 ; P. Geminius Martialis à Thala : *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1898, p. 116 ; Q. Tadius Victor et M. Julius Proculus, à Sigus : *C. I. Lat.*, VIII, 19121 et 19122 ; M. Furnius Donatus à Rapidi : *id.*, ibid., 9195, etc.

sium aurait-elle pu de même invoquer le dieu du Chettaba? Et dans la Maurétanie Césarienne, des cavaliers romains auraient-ils osé restaurer un temple de Caelestis, des officiers invoquer le dieu Aulisva? Il est absolument certain que les hauts fonctionnaires, chargés par le gouvernement impérial de veiller au bon ordre et à la tranquillité des provinces, n'ont pas cessé de se montrer bienveillants pour les cultes indigènes. Le gouverneur de Maurétanie Aelius Aelianus n'a-t-il pas remercié lui-même les *dii Mauri* du succès qu'il avait remporté dans une expédition contre des tribus rebelles de l'intérieur?

Des rites antérieurs à l'arrivée des Romains dans l'Afrique du Nord, seuls disparurent les sacrifices humains et peut-être la prostitution sacrée. Mais, quoi que prétende Tertullien, en interdisant d'immoler des enfants dans les sanctuaires de Saturnus et en punissant de mort les prêtres qui outrepassaient cette interdiction, le gouvernement impérial ne déclara pas la guerre au vieux culte punique; il appliqua simplement en Afrique, comme il le fit en Gaule après la conquête du pays, une loi formelle du peuple romain. Aussi bien, réduits au rôle modeste de religion populaire, les cultes indigènes de l'Afrique du Nord subirent forcément une évolution. Puisque le culte de Baal-Saturnus cessait d'être un culte officiel de l'État, la pratique des sacrifices humains, à laquelle on n'avait eu jadis recours à Carthage que dans des circonstances exceptionnelles et pour sauver la cité, perdait toute raison d'être [1]. Dans le domaine de la vie privée et de la vie municipale, les anciennes divinités puniques et berbères continuèrent à recevoir les hommages de nombreux adorateurs. Ce n'est point le paganisme gréco-romain, ce ne sont point les religions de l'Égypte alexandrine, de la Syrie, de la Phrygie, de la Perse qui leur ont enlevé leurs fidèles, qui ont détourné les Africains de leurs sanctuaires modestes ou magnifiques : c'est le christianisme

1. J. Toutain, *De Saturni dei* ...., p. 114-117.

d'abord, l'islamisme ensuite, religions exclusives, hostiles à tout autre culte, et pour qui c'est un devoir de combattre les *Infidèles* sans trêve ni répit.

Dans l'Afrique romaine, politiquement soumise, les cultes indigènes, puniques ou berbères, les uns depuis longtemps fixés dans les villes qui obéissaient à Carthage, les autres chers aux tribus nomades ou semi-nomades de la Numidie et des Maurétanies, vécurent librement, ne subirent ni persécutions violentes ni tracasseries mesquines, continuèrent de donner satisfaction aux aspirations à la fois naïves et pratiques, précises et confuses, des anciennes populations à peine transformées par les influences de Rome et de la Grèce. La paix romaine ne fut pas moins complète autour des autels que sur les places publiques.

CHAPITRE II

LES CULTES IBÉRIQUES

1. Considérations générales : caractère des cultes ibériques; comment et dans quelle mesure nous les connaissons. — 2. Les divinités : Endovellicus, Ataecina, etc. ; les dieux et les déesses d'origine celtique ; les divinités locales. — 3. Les sanctuaires et les rites. — 4. La diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes ibériques. — 5. La durée des cultes ibériques sous la domination romaine ; conclusions historiques.

1.

Comme nous l'avons indiqué au début de ce livre [1], nous entendons par cultes ibériques les cultes antérieurs à la conquête romaine, qui continuèrent d'être pratiqués dans les provinces espagnoles de l'empire, sans perdre leur physionomie originale ou du moins sans se laisser complètement absorber par le panthéon gréco-romain. On ne saurait considérer comme tels le culte de Diana apporté sur le rivage oriental de la péninsule par la colonisation grecque ni le culte d'Hercules introduit dans tout le sud du pays par l'occupation phénicienne et la conquête carthaginoise. La déesse, d'origine éphésienne, dont le principal sanctuaire se trouvait à Hemeroscopium, en face des Baléares, et que l'on adorait surtout dans la région de Saguntum, de Tarraco

1. V. plus haut, p. 2.

et de Rhodè, resta purement grecque en terre ibérique; l'absence de toute épithète locale ou spéciale sur les dédicaces et les ex-voto qui portent son nom nous permet d'affirmer qu'elle ne subit point d'influence indigène [1]. Quant à l'Hercules populaire surtout en Bétique, les anciens savaient fort bien que c'était un dieu d'origine punique. Strabon le dit nettement, lorsqu'il décrit le sanctuaire célèbre que le dieu possédait à Gades [2]. Mais, non plus que la Diana éphésienne, le dieu phénicien ne devint une divinité ibérique. Aucun surnom topique ou particulier, aucun attribut propre au pays, aucun motif inédit ne modifia, si légèrement que ce fût, sur les documents épigraphiques et archéologiques, la désignation verbale ni l'image plastique du dieu gréco-romain. Le culte du dieu punique ne jeta certainement pas de racines dans le sol de l'Ibérie, comme celui du Baal de Tyr et de Sidon dans la terre africaine [3]. Saturnus fut une divinité indigène et nationale en Proconsulaire, en Numidie, dans une grande partie des Maurétanies; Hercules ne le devint à aucun degré en Bétique.

Les Grecs, les Phéniciens, les Carthaginois ne furent pas les seuls étrangers, colons ou conquérants, que connut l'Espagne antique. A travers les Pyrénées, des tribus celtiques pénétrèrent dans la péninsule, s'avancèrent vers le sud et le sud-ouest, atteignirent les vallées du Tage (*Tagus*) et du Guadiana (*Anas*). Les noms des *Celtiberi* et des *Celtici*, qui occupaient les premiers la région montagneuse située entre le bassin de l'Èbre (*Hiberus*) et les plateaux de Castille, les seconds le bassin inférieur du Guadiana, attestent le rôle à la fois ethnographique et historique de cette immigration [4]. Les nouveaux venus ne laissèrent pas d'apporter avec eux leurs cultes et leurs rites. Pline l'Ancien l'affirme pour les

1. Voir tome I, p. 322.
2. Strabo; III, 5, § 3 et suiv.
3. Sur le culte d'Hercules dans l'Espagne romaine, voir tome I, p. 402.
4. M. Besnier, *Lexique de géographie ancienne*, p. 192.

Celtici en termes qui ne laissent place à aucun doute [2]. L'épigraphie démontre que des divinités gauloises, telles qu'Epona, Bormanicus, les Matres, les Proxumae, d'autres encore furent adorées au cœur de l'Espagne romaine. Mais, au regard des Romains, ces divinités et ces cultes de provenance gauloise n'étaient pas moins indigènes que les divinités et les cultes vraiment ibériques. Dieux et déesses gardèrent sous la domination romaine leurs noms barbares, à peine latinisés, auxquels furent adjointes parfois des épithètes locales [2].

Outre ces cultes d'origine incontestablement celtique, de nombreux documents nous apprennent que les populations des provinces espagnoles de l'empire romain adoraient des divinités dont les noms, inconnus dans toute autre région du monde antique, semblent bien se rattacher à une langue indigène. On ne peut en tout cas les expliquer ni par le latin ou le grec, ni par le punique, ni par l'idiome que les Celtes parlaient. Les exégèses tentées par quelques érudits, comme MM. Fidel Fita et Leite de Vasconcellos, demeurent incertaines ou téméraires. Plusieurs de ces noms divins sont des noms de cours d'eau et de montagnes; ils révèlent ainsi le caractère local de cette religion. La situation de maints sanctuaires, l'aspect de plusieurs lieux consacrés, les rares détails qui nous sont parvenus sur certains rites accentuent encore la physionomie quelque peu fruste et rudimentaire de ces cultes. Ce sont là, en même temps que les cultes importés par les Celtes au sud des Pyrénées, longtemps sans doute avant la conquête romaine, les éléments essentiels de notre étude sur les cultes ibériques.

Cette étude est malaisée, du moins plus ardue et plus ingrate que celle des cultes africains et des cultes gallo-romains, par exemple. Les écrivains grecs et latins ne

1. *Nat. hist.*, III, 3.
2. Par exemple *Matres Brigiacae*, *Matres Gallaecae*; voir plus loin, p. 142.

nous donnent sur les cultes ibériques que peu de renseignements; tout au plus peut-on glaner quelques détails précis et curieux chez Strabon, Justin, Pline l'Ancien et Macrobe. Les ruines de temples et les monuments figurés sont des plus rares. Les documents épigraphiques sont de beaucoup les plus nombreux et à certains égards les plus explicites. Mais pourtant que de problèmes, posés par ces inscriptions, sont encore inexpliqués et le seront peut-être toujours ! Comme dans l'Afrique du Nord des dédicaces et des ex-voto ont été rédigés en langue néo-punique aux premiers siècles de l'ère chrétienne, de même en Espagne un idiome non romain, lusitanien, ibérique ou celtibérien, a été employé, sous l'empire, dans des inscriptions dont le caractère religieux ressort tantôt de l'endroit même où elles se lisent encore aujourd'hui [1], tantôt d'un mot latin, SACRVM, qui apparaît au milieu des termes indigènes [2]. Le malheur est qu'on n'a point réussi à déchiffrer ces textes écrits pourtant en caractères latins. Quant aux inscriptions latines, la plupart d'entre elles ne nous apprennent que le nom de la divinité en l'honneur de laquelle elles ont été gravées. Or, les noms de ces dieux et de ces déesses, lors même que la lecture en est certaine, étonnent par leur forme étrange et inattendue; quelquefois la longueur de ces noms est telle, qu'on se demande s'il faut les couper en deux ou en trois mots. Comment doit-on, par exemple, interpréter le début d'un ex-voto d'Olisipo [3] ARACOARANIONICEO ? Faut-il y voir trois mots distincts *Araco Aranio Niceo* et en conclure que la divinité portait le triple nom latinisé *Aracus Aranius Niceus*? Faut-il au contraire grouper ces seize lettres en un seul et même nom ? La même question se pose pour une inscription mutilée découverte au sud du Douro, près de Penalva do Castello, et qui commence

1. Par exemple, sur des rochers : Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 182, n. XLIX.
2. Id., *ibid.*, p. 184, n. LV.
3. *C. I. Lat.* II, 4991.

ainsi : BANDIOILIENAICO. Le dieu dont il s'agit se nommait-il *Bandioilienaïcus* ou *Bandius Ilienaïcus*? [1]. Ailleurs on hésite à croire que la première ou les premières lettres du mot lui appartiennent vraiment et l'idée d'une abréviation se présente à l'esprit. A Collippo, sur un petit autel de pierre est gravée une inscription [2], dont les deux premières lignes se lisent.

BMER
VASECO

Hübner propose de lire *B(ene) mer(ito) Vaseco*, le nom du dieu étant alors *Vasecus*. Pourtant dans l'*Index* du *Corpus*, parmi les noms de divinités figure, précédé il est vrai d'un astérisque, le mot *Bmervasecus* [3]. Une inscription de Turgalium, publiée dans l'*Ephemeris Epigraphica* [4], commence par les lettres B. ELONE suivies du nom du dédicant C. Julius Vitulus. L'éditeur du Recueil hésite à lire aux premières lignes le nom de la déesse Bellona : *Bellona dea num revera nominetur dubitari potest ; subest fortasse nomen deae deive alicujus peregrini male lectum.*

Lors même que la lecture ne laisse place à aucun doute et qu'elle peut être vérifiée sur le document lui-même, le nom de la divinité reste souvent inexplicable. Il est possible que plusieurs de ces noms soient d'origine celtique : c'est du moins l'opinion qu'ont exprimée d'Arbois de Jubainville, M. Leite de Vasconcellos et d'autres savants pour Runesus Cesius ou Runesocesius [5], Endovellicus [6], Ataecina [7], Neto

1. J. Leite de Vasconcellos, *Religioes da Lusitania*, II, p. 317, n° 7.
2. *C. I. Lat.*, II, 363.
3. *Id.*, ibid., p. 1126 et 1130; J. Leite de Vasconcellos, *op. cit*, II, p. 313 et suiv. Cf. le nom divin *Beantunaecus* : *C. I. Lat.* II, 861.
4. T. VIII, p. 377, n° 69.
5. J. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 302 et suiv.
6. Id., *ibid.*, p. 124 et suiv.
7. Id. *ibid.*, p. 161.

ou Neton [1], Trebaruna [2], Turiacus [3], Durbedicus [4], etc., etc. Mais de telles exégèses manquent toujours de solidité, parce qu'il n'est pas du tout démontré que ces vocables appartiennent à la langue celtique. Elles n'ont guère plus de valeur que l'explication des noms divins Arentius et Arentia par le latin *areo*, *arens*, explication à laquelle fort justement M. Leite de Vasconcellos se défend de souscrire [5]. Une ressemblance de son, un groupement analogue de lettres ne suffisent vraiment pas pour affirmer que tel nom de divinité invoqué dans les provinces espagnoles dérive d'un radical celtique.

Des indices plus sûrs sont fournis par divers rapprochements avec des dieux et des déesses du panthéon gréco-romain. Le nom de Proserpina, donné à la déesse Ataecina sur une inscription d'Emerita [6], contribue à fixer les traits de cette divinité. Des noms composés, tels que ceux de Mercurius Colualis [7], Corosus deus Mars suus [8], Mars Cariociecus [9], Jupiter Ladicus, Jupiter Optimus Maximus Candiedo, Jupiter Optimus Maximus Andero, Jupiter Candamius [10], permettent de préciser, au moins par comparaison, les attributions et la physionomie de quelques divinités. De même les dieux et les déesses, dont le nom est formé d'un mot latin, *Genius*, *Tutela*, *Lares*, *Fons*, *Aquae*, *Nymphae* et d'une épithète topique, se laissent reconnaître, sans aucun doute, pour des génies domestiques ou locaux.

Mais ce sont là les cas les moins nombreux. Le plus souvent, les textes épigraphiques ne donnent à la divinité

1. J. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 309.
2. *Id.*, ibid., p. 300 et suiv.
3. *Id.*, ibid., p. 325.
4. *Id.*, ibid., p. 330 et suiv.
5. *Op. cit.*, p. 322.
6. *C. I. Lat.*, II, 462.
7. *Boletin de la Real Academia de la Historia*, t. XLIV (1904), p. 121 n. 5.
8. *C. I. Lat.*, II, 2418.
9. *Id.*, ibid., 5612.
10. *Id.* ibid., 2525, 2598, 2599, 2695.

qu'un seul nom, et presque toujours ce nom est pour nous une énigme indéchiffrable.

Nous n'essayerons donc pas, en raison de la pauvreté, de la sécheresse et de l'obscurité des documents, de trouver des solutions à tous les problèmes qui se posent dans le domaine des cultes ibériques. Nous voulons seulement, dans les pages qui suivent, résumer les résultats que l'on peut considérer comme acquis : mettre en lumière les faits précis qui ressortent de l'étude des textes et des monuments ; mesurer enfin l'importance que les cultes indigènes ont eue dans la vie de l'Espagne romaine.

2.

Quelles sont les divinités auxquelles ces cultes s'adressaient? On en connaît actuellement 130 environ, dont les noms ont été lus sur des dédicaces et des ex-voto. Elles n'ont pas toutes la même importance, ni la même origine. Il en est, dans le nombre, dont les attributions et le caractère se distinguent avec netteté. Il importe donc de les distribuer en catégories. Nous étudierons successivement : les divinités dont le culte fut très populaire dans la région où leur sanctuaire se trouvait ou répandu en plusieurs lieux ; — les divinités dont l'origine celtique n'est point contestable ; — les divinités locales des hauts lieux de toute espèce, montagnes, promontoires, rochers isolés ou remarquables ; — les divinités locales des eaux, fleuves, sources, etc. ; — les génies individuels, domestiques, municipaux, — enfin les divinités dont le nom seul nous est connu et dont la physionomie reste pour nous indécise ou obscure. Sans doute cette répartition ne laisse pas d'être arbitraire : tel dieu très populaire, comme Endovellicus, était adoré sur une montagne ; telle divinité, d'origine celtique, était une divinité des eaux ; le sanctuaire de tels génies municipaux était un rocher ou un enclos sacré disposé autour d'un rocher.

Mais, si nous ne voulons pas nous borner à une pure et simple énumération, force nous est d'introduire un peu d'ordre parmi ces multiples divinités. Les avantages qui en résulteront pour notre étude nous paraissent de beaucoup supérieurs aux légers inconvénients qu'une critique rigoureuse pourrait trouver dans une classification peut-être artificielle.

Entre les divinités indigènes de l'Espagne romaine, celle qui paraît aujourd'hui le mieux connue, sur laquelle les documents sont le plus nombreux et dont l'étude a tenté le plus de savants, est le dieu Endovellicus. Du sanctuaire, dans lequel il était adoré à l'ouest-nord-ouest d'Ebora, sont sortis près de cinquante inscriptions, intactes ou mutilées, quelques fragments de statues et de reliefs, de rares débris d'ex-voto en métal ou en verre et plusieurs monnaies romaines en bronze de basse époque. Depuis le XVI[e] siècle le dieu et son culte ont fait l'objet de maintes dissertations, énumérées et résumées par M. Leite de Vasconcellos dans son grand ouvrage sur les *Religions de la Lusitanie* [1]. Le défaut commun à tous ces travaux, c'est que leurs auteurs ont voulu tirer des documents beaucoup plus qu'ils ne contiennent. En outre les explications fondées sur l'étymologie et la signification du nom que le dieu portait sont trop souvent fantaisistes [2]. Des monuments d'archéologie figurée, peu nombreux, fragmentaires et grossiers, il est impossible de rien conclure avec certitude [3]. M. Leite de

1. J. Leite de Vasconcellos, *Religioes da Lusitania*, II, p. 111 et suiv. On trouvera. dans les pages que le savant archéologue portugais a consacrées au dieu Endovellicus, toute la bibliographie du sujet, ainsi qu'un résumé des fouilles et des recherches exécutées sur l'emplacement du sanctuaire.

2. Nous citerons en particulier le rapprochement proposé avec les mots *Tubal* et *Teuffel*, d'où l'on a conclu à l'équivalence d'Endovellicus et de Lucifer; — ou encore l'exégèse : *End* = divinité, *Bel*, *Bal* ou *Belenus* : Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 114, 116, 118.

3. Il n'y a point à tenir compte, comme on l'a fait au XVI[e] siècle, d'une figure de génie ailé sculptée sur la face latérale d'un autel consacré à Endovellicus, pour comparer la divinité ibérique au Cupidon gréco-romain : Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 113, 115, 139.

Vasconcellos s'est montré avec raison beaucoup plus prudent que les érudits qui l'ont précédé. Si le nom *Endovellicus* est celtique, se borne-t-il à dire, il doit être ainsi décomposé : *endo* = *ande*, particule intensitive, et *vell-i-cus*, élément de forme adjective dérivant du thème *vello*. La partie essentielle du mot serait la racine *vell*, correspondant à un terme *gwell* des dialectes gallois et breton modernes, qui signifie meilleur. *Endovellicus* n'aurait donc pas d'autre sens que le latin *optimus*. A la vérité, ce n'est là ni une explication ni une solution [1]. Les formules *deus sanctus* [2], *praesentissimum et praestantissimum numen* [3], très rares sur les ex-voto, ne fournissent aucune donnée précise, parce qu'elles sont trop générales et trop vagues [4]. M. Leite de Vasconcellos croit pouvoir rapprocher Endovellicus d'Aesculapius et lui attribuer un caractère chtonien, mais les documents sur lesquels il se fonde sont d'une lecture difficile ou d'une interprétation douteuse [5]. Enfin la tête virile, chevelue et barbue, recueillie dans le sanctuaire du dieu et reproduite par M. Leite de Vasconcellos, représente-t-elle Endovellicus ? Le savant portugais émet cette hypothèse, mais sous toutes réserves [6].

A la vérité, ni les inscriptions ni les monuments figurés aujourd'hui connus ne nous permettent de préciser la physionomie d'Endovellicus. Le nom même du dieu se présente sous plusieurs formes : si la plus fréquente de beaucoup est Endovellicus, Endovelicus, Indovellicus, on connaît les variantes

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 124-125.
2. *C. I. Lat.*, II, 137, 6265.
3. *Id.*, ibid., 131.
4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 140-141.
5. Id., *ibid.*, p. 127 et suiv., fig. 8, 9 et 10. Il n'est pas incontestable que l'animal représenté sur l'autel reproduit à la page 127 soit de race porcine, ni que le personnage nu de la figure 10 soit un paralytique hémiplégique. Ce qui reste de l'inscription gravée au-dessous de ce personnage est à peu près indéchiffrable. Quant à la formule *ex imperato averno*, le sens en est bien obscur.
6. Id., *ibid.*, p. 140, 144, fig. 26.

Endovolicus [1], Endovollicus [2], Enobolicus [3], qui ne permettent guère d'admettre le rapprochement proposé entre le nom du dieu et le thème celtique *gwell*. Les fragments de statues et de statuettes, les figurines d'animaux, les débris d'objets votifs qui ont été trouvés sur l'emplacement du sanctuaire ne se distinguent en rien des vestiges analogues exhumés d'autres lieux de culte; ils sont d'ailleurs trop peu nombreux pour former une série vraiment documentaire.

La seule donnée, que l'on soit en droit de retenir, c'est que le sanctuaire du dieu couronnait une hauteur. Comme nous l'indiquerons plus loin, plusieurs cultes ibériques présentent un caractère analogue. M. Leite de Vasconcellos voit donc fort justement dans Endovellicus le dieu de la montagne, le *numen loci*. « Endovellicus, écrit-il, était un dieu topique, protecteur de la région où il était adoré » [4]. Mais jusqu'où s'étendait le domaine du dieu? Ce domaine était-il restreint ou bien Endovellicus régnait-il sur un vaste territoire? Dans l'ouvrage de Cean Bermudez, publié à Madrid en 1832, sous le titre *Sumario de las antiguidades Romanas que hay en Espana* il est dit qu'au sommet d'une montagne, appelée le grand *cerro* Andebalo, se trouvent les restes d'un temple très ancien dédié à Andobelus ou Endobelus [5]. Au pied de ce *cerro* se trouve le bourg de Cabezas Rubias, dont le nom rappelle sans doute celui de l'antique station romaine *Ad Rubras*. Cette indication topographique fixe le site du temple d'Endobelus à une vingtaine de lieues environ au nord-ouest de Séville, dans les montagnes qui séparent la vallée du Guadiana de l'Andalousie proprement dite, ou en termes de géographie ancienne, la Baeturia

1. *C. I. Lat,* II, 139, 6267; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, p. 132 et 134, fig. 13 et 20.
2. *C. I. Lat.,* II, 5208, 6268, 6269.
3. *Id.*, ibid., 142.
4. *Op. cit.*, II, p. 125.
5. P. 260.

de la Bétique. Le sanctuaire d'Endovellicus est distant de ces montagnes de 100 kilomètres en moyenne. Si les détails donnés par Cean Bermudez sont exacts, il est bien difficile de ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre les deux noms divins, Endovellicus, Andobelus ou Endobelus, ainsi qu'entre la position des deux sanctuaires placés l'un et l'autre sur une montagne. Dans ce cas, il faudrait conclure que le culte du dieu Endobelus, Andobelus, Endovellicus se célébrait à l'est comme à l'ouest du fleuve Anas (Guadiana), et que le caractère essentiel de ce dieu était d'être un dieu des sommets, comme l'était Baal en Phénicie, Zeus en Grèce, Jupiter et Apollo chez les Latins, Mercurius en Gaule.

D'autre part, le culte chrétien de Saint Michel a remplacé au moyen âge le culte d'Endovellicus. Des ex-voto antiques furent employés comme matériaux pour construire les murs de la chapelle dédiée à ce saint [1]. A son tour cette chapelle tomba en ruines. Un autre édifice chrétien fut construit non loin de là, l'église Santa Maria da Boa-Nova, qui existe encore aujourd'hui. Cette succession de cultes en un même lieu nous autorise à penser que la croyance au caractère sacré de la montagne était profondément enracinée dans l'imagination populaire [2]. Le sanctuaire d'Endovellicus devait attirer les fidèles, non seulement des environs immédiats, mais de toute la région. Le nombre même des ex-voto qui ont survécu vient à l'appui de cette conclusion.

Dans la même région que le dieu Endovellicus, mais dispersés sur une aire plus étendue, ont été trouvées près de vingt inscriptions dédiées à la déesse Ataecina ou Ataegina [3]. Les points extrêmes où on les a recueillies sont, à

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 111, 120, 125, 146.

2. G. Pareira, *O santuario de Endovellico*, dans le *Revista Archeolog.*, III, p. 145 et suiv.

3. Ces documents sont tous réunis dans J. Leite de Vasconcellos, *Religioes da Lusitania*, II, p. 146 et suiv., p. 174.

l'heure actuelle, vers le nord, Norba et Turgalium ; vers l'est, Metellinum ; au sud, le territoire d'Hispalis ; au sud-ouest, la région de Pax Julia. Le culte de la déesse paraît donc avoir été surtout populaire dans le bassin inférieur du Guadiana, jusque vers le Tage d'une part, jusqu'aux abords mêmes du Guadalquivir d'autre part. Des parages de Norba et de Turgalium à Hispalis, il y a plus de 200 kilomètres ; il y en a près de 150 du méridien de Metellinum à celui de Pax Julia. Le domaine d'Ataecina mesurait donc une superficie d'environ 30.000 kilomètres carrés ; il comprenait la partie sud-est de la Lusitanie, presque toute la Baeturia et l'extrémité occidentale de la Bétique. Il est d'autant plus regrettable qu'aucun sanctuaire de la déesse n'ait été exploré scientifiquement ni même découvert, qu'aucune image soit anthropomorphique, soit symbolique n'ait été sculptée ou gravée sur les autels et les monuments votifs aujourd'hui connus. Seuls les textes épigraphiques nous permettent de fixer les traits et de déterminer le caractère de la divinité. Il est vrai que plusieurs de ces textes sont explicites ; la physionomie d'Ataecina s'en dégage avec plus de précision que celle d'Endovellicus des inscriptions, pourtant plus nombreuses, où se lit le nom de ce dieu.

Très rarement la déesse est appelée simplement Ataecina [1], Adaecina [2] ou Adaegina [3]. Elle porte souvent l'épithète Turibrigensis [4], Turobrigensis [5] ou Turubrigensis [6]. Cette épithète est un ethnique, dérivé du nom de la ville que Pline mentionne sous le nom de Turobriga, parmi les cités de la Celtica espagnole (Lusitanie du sud et Baeturia) [7]. La fréquence de cette épithète prouve, comme l'a fort bien

1. *C. I. Lat.*, II, 462 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 147 n. 2.
2. *C. I. Lat.*, II, 5298.
3. *Id.*, ibid., 605.
4. *Id.*, ibid., 462, 605 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 149, n. 6.
5. *Id.*, *op. cit.*, II, p. 147, n. 2.
6. *C. I. Lat.*, II, 71.
7. *Nat. Hist.*, III, 14.

vu M. Leite de Vasconcellos [1], que le sanctuaire le plus fameux de la déesse se trouvait dans la ville de Turobriga. Il est vraisemblable que Turobriga se trouvait non loin d'Arucci, à l'est de Pax Julia, à l'ouest-nord-ouest d'Hispalis, près de la route qui joignait ces deux villes à travers les montagnes de la Baeturia méridionale [2]. De Turobriga le culte d'Ataecina rayonna dans toutes les directions : il fut accueilli avec faveur à Metellinum, Emerita, Ebora et dans les environs de ces villes.

L'un des documents les plus importants et les plus significatifs que nous possédions aujourd'hui sur Ataecina et son culte, commence par cette invocation : *Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina, per tuam majestatem te rogo* etc. [3] Ataecina était donc assimilée par ses adorateurs à la déesse *Proserpina* du panthéon gréco-romain. C'est là une indication précieuse. Il faut sans doute s'en inspirer pour interpréter les abréviations d'une dédicace trouvée près d'Emerita : D. S. A. T. P... = *D(eae) S(anctae) A(taecinae) T(uribrigensi) P(roserpinae)* [4]. M. Leite de Vasconcellos se fonde en outre sur elle pour rattacher au culte d'Ataecina plusieurs ex-voto, originaires de la région située au nord d'Ebora, et qui portent seulement le nom de Proserpina [5].

L'équivalence instituée entre l'Ataecina d'Espagne et la Proserpina classique doit être précisée. Dans la religion gréco-romaine, Proserpina était la grande déesse du monde souterrain : à ce titre elle était invoquée tantôt comme une divinité agraire, présidant à la végétation issue des profondeurs du sol, tantôt comme la reine des Enfers, l'épouse de Hadès-Pluto, souverain du pays des morts. Il convient

1. *Op. cit.*, II, p. 158 et suiv.
2. *Id.*, ibid.
3. *C. I. Lat.*, II, 462.
4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 150, n. 7. — L'emploi de simples initiales pour indiquer sur les ex-voto les noms de la déesse atteste sa popularité. Il en fut de même très souvent dans l'Afrique romaine pour Saturnus.
5. *Op. cit.*, II, p. 154 et suiv., nos 11-16.

toutefois de remarquer que si, pour les Hellènes, Persé-phonè-Korè était bien à la fois une divinité agraire et une divinité infernale, à Rome et en Italie, Proserpina demeura étrangère à la religion des paysans. En était-il de même de la déesse ibérique ? Le nom d'Ataecina fournit-il sur ce point quelque lumière ?

M. Steuding explique le mot Ataecina, Adaecina, Adaegina par un ancien mot irlandais *adaig* ou *aidche*, qui signifie la nuit [1]. Si l'on adopte cette étymologie, Ataecina signifie : la déesse de la nuit, celle qui règne dans l'ombre et l'obscurité. Mais M. Leite de Vasconcellos n'accepte point cette exégèse. « Le mot Ataegina, dit-il, équivaut à *Ategena*. Ategena est un mot celtique, composé du préfixe *Ate*, qui correspond à l'ancien irlandais *aith*, synonyme des termes latins *iterum*, *re-* et du thème *-gena*, identique par sa forme et son sens au latin *gen-i-ta*, participe du verbe *gigno*..... Ataegina, pour Ategena, se traduirait donc en latin *regenita*, *renata*. Cette explication nous engage à admettre qu'Ataegina était à l'origine une déesse de la terre et des fruits de la terre, fruits qui *renaissent* tous les ans » [2]. Suivant donc qu'on se rallie à l'une ou l'autre opinion, Ataecina est soit une divinité surtout infernale, soit une divinité principalement agraire. Le problème n'est pas résolu.

Parmi les documents, qui nous ont fait connaître la déesse et son culte, il en est plusieurs qui peuvent nous être d'un secours efficace. C'est d'abord l'inscription d'Emerita, où se lit le texte d'une prière adressée à Ataecina ; si incomplet qu'il nous soit parvenu, ce texte n'en est pas moins très important [3] : *Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina, per tuam majestatem te rogo, oro, obsecro uti vindices quot mihi furti factum est ; quisquis mihi imudavit,*

1. Dans Roscher, *Lexikon der grieeh. und römisch. Mythologie*, s. v. *Ataecina*.

2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 161 et suiv.

3. *C. I. Lat.*, II, 462.

involavit minusve fecit eas [*res*] *q*(*uae*) *i*(*nfra*) *s*(*criptae*) *s*(*unt*) *: tunicas vi,* [*p*]*aenula lintea ii, in*[*dus*]*ium cujus..... ignoro...* Un fidèle, resté anonyme, prie et supplie la déesse de lui faire restituer plusieurs vêtements qui lui ont été volés ; il ne connaît pas le voleur, mais il prend soin de bien détailler les objets qui lui ont été dérobés. Deux autres ex-voto ont été consacrés à Proserpina pour la remercier, dans un cas d'avoir rendu à son mari une femme sans doute considérée comme perdue, c'est-à-dire en danger de mort [1] ; dans l'autre cas d'avoir fait recouvrer la santé au dédicant [2].

Il ne semble pas que ce soient là des prières ou des actions de grâce normalement destinées à une déesse de la végétation. Contre les voleurs, on s'adressait d'habitude aux divinités infernales. Et n'est-ce pas de même une déesse des Enfers qu'un mari doive naturellement remercier de lui avoir rendu sa femme, échappée au trépas? Enfin des épithètes, telles que *Sancta* [3], employée sur la moitié des textes aujourd'hui connus, *Invicta* [4] et *Domina* [5] plus rares, ou encore *Servatrix* [6], conviennent beaucoup mieux, croyons-nous, à la puissante déesse, parèdre de Pluto, qu'à une divinité simplement agraire.

Quant aux figurines de bronze, offertes en ex-voto à la déesse, et qui représentaient suivant toute apparence des animaux de race caprine, chèvres ou boucs [7], on ne saurait en tirer aucune conclusion formelle.

Ainsi, malgré les lacunes et les incertitudes des documents, Ataecina, déesse de Turobriga, assimilée dans l'Espagne romaine à Proserpina, nous apparaît comme une divinité du monde souterrain; c'était à elle qu'on avait

1. *C. I. Lat.*, II, 145.
2. *Id.*, ibid., 1044.
3. *Id.*, ibid., 71, 5298, 5299; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 149, n. 6, p. 150, n. 7, p. 151 n. 9, p. 174 et suiv.
4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 147 n° 2.
5. *C. I. Lat.*, II, 605.
6. *Id.*, ibid., 145.
7. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 168 et suiv., fig. 32-36.

recours contre les voleurs et contre les maladies. Aucun détail des textes, par lesquels nous la connaissons, ne se rapporte spécialement aux vicissitudes de la végétation ni à la fécondité du sol. Sans nous prononcer entre les deux étymologies qu'ont proposées respectivement MM. Steuding et Leite de Vasconcellos, les faits précis, dont les inscriptions nous apportent le témoignage, nous paraissent beaucoup mieux convenir à la Proserpina infernale qu'à une déesse agraire.

Outre Endovellicus et Ataecina, nous connaissons aujourd'hui dans la péninsule ibérique, comme divinités indigènes dont le culte ne fut pas strictement local, Netus ou Neto, Cosus, le couple Fontanus et Fontana, Navia ou Nabia, Aernus, Eaecus. De rares renseignements nous permettent d'entrevoir quel fut le caractère de plusieurs d'entre elles.

Netus ou Neto est mentionné sur deux inscriptions de Lusitanie et dans un texte intéressant de Macrobe. De Turgalium provient une dédicace : *Netoni deo Caelius r. s. l. m.*[1]. Le datif *Netoni* suppose un nominatif *Neto* ou *Neton*, génitif *Netonis*. Un texte de Conimbriga, malheureusement incomplet, donne au datif la forme *Neto*, si toutefois le nom de la divinité est complet[2]. Dans ce cas, il faut admettre un nominatif *Netus*, génitif *Neti*. Macrobe emploie l'accusatif *Neton*, qui suggère une forme grecque ou peut-être indigène *Netos*, correspondant au latin *Netus*. Surtout il nous apprend que le peuple espagnol des Accitani adorait sous ce nom un dieu, dont l'image ressemblait à celle de Mars, mais en outre était radiée[3]. Macrobe en veut conclure que Mars, en général, est un dieu solaire. Nous nous bornerons

1. *C. I. Lat.*, II, 5278.

2. *Id.*, ibid., 365 : ..... *Neto Valerius Avitaturianus Sulpici de vico Baedoro gentis Pinton(um)*. On ne sait ni où se trouvait le vicus Baedorus ni où habitaient les Pintones. Une ville nommée *Pintia* est signalée chez les Vaccaei, au nord-ouest de la Tarraconaise.

3. Macrob., *Saturn.*, I, 19, § 5 : *Martem solem esse quis dubitat? Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes.*

à tirer de ce texte le renseignement précis qu'il donne sur le dieu Netus ou Neto. Les Accitani, nommés dans ce passage, sont probablement les habitants du territoire d'Acci, ville située à l'extrémité méridionale de la Tarraconaise, sur les confins de la Bétique, au pied septentrional du Mont Solorius (aujourd'hui la Sierra Nevada), exactement au nord du port d'Abdera [1]. Ces Espagnols avaient donné à leur dieu favori la physionomie du Mars gréco-romain en y ajoutant une couronne de rayons. Netus ou Neto était donc pour eux à la fois un dieu solaire et un dieu des combats. De tels faits furent fréquents dans les provinces de l'empire romain. Il ne fut pas toujours possible d'attribuer purement et simplement aux divinités indigènes les traits précis d'un dieu ou d'une déesse du panthéon gréco-romain : des combinaisons durent être imaginées, comme la représentation du Saturnus africain par la triade Saturnus, Sol, Luna ; comme celle du Netus ou Neto ibérique par un Mars couronné de rayons.

C'est de même à Mars que fut assimilé le dieu Cosus dont le nom se lit sur trois ex-voto trouvés, deux dans la région d'Iria Flavia en Gallaecie, le troisième à Dianium sur la côte orientale de la péninsule. De ces trois documents, l'un ne porte que le nom du dieu et la mention du fidèle : *Coso M. Vegetianus Fuscus v. s.* [2]. Le second ajoute au nom de Cosus une épithète sans doute locale : *Coso Theinaeco* [3]. Enfin le troisième est le plus explicite, le dieu y est appelé *Mars Semnus Cosus* [4]. L'origine et le sens du mot *Semnus* restent obscurs ; faut-il y voir une transcription latine du grec Σέμνος ou bien une épithète

1. M. Besnier, *Lexique de géographie ancienne*, p. 5.

2. *C. I. Lat.*, II, 5071 = 5628.

3. *Boletin de la Real Academia*, LXI (1912), p. 535. Les mots terminés en *aecus*, *ecus*, *aegus*, *egus* sont très fréquents parmi les noms des divinités indigènes dans la péninsule ibérique. Nous citerons en particulier une dédicace à Mars *Cariocecus*, dont l'analogie est d'autant plus exacte avec Cosus *Theinaecus* que Cosus a été identifié avec Mars : *C. I. Lat.*, II, 5612.

4. *C. I. Lat.*, II, 3588 = 5960.

indigène ? Nous n'osons nous prononcer. Dans la première hypothèse, Mars Semnus équivaudrait presque à Mars Sanctus. Quoi qu'il en soit, l'inscription de Dianium nous apprend que Cosus était considéré comme l'égal de Mars, et cette identité a d'autant plus de valeur que le dédicant est ici un officier de légion : C. Julius Urbanus *princ(eps) vex(illationis) leg(ionis) VII Gem(inae) p(iae) f(elicis)*. Comme le quartier général de la *legio VII Gemina* se trouvait en Asturie, non loin d'Asturica Augusta, et comme les deux autres ex-voto dédiés à Cosus proviennent d'Iria Flavia en Gallaecie, il est possible que le culte du dieu ait été surtout populaire au nord-ouest de la péninsule, et qu'il ait été apporté de cette région sur la côte orientale par l'effet d'une circonstance tout à fait exceptionnelle.

Plusieurs inscriptions, recueillies en Bétique et dans la Lusitanie orientale, attestent l'existence dans ces parages d'un culte rendu soit à un couple Fontanus et Fontana [1], soit à une déesse Fontana [2]. Deux de ces textes ont été découverts au même endroit et en même temps que des dédicaces à des Nymphes [3]. Bien que les noms de Fontanus et Fontana soient d'origine latine, on peut néanmoins ranger Fontanus et Fontana parmi les divinités ibériques; car on ne trouve guère trace de leur culte hors des provinces espagnoles [4]. L'un et l'autre étaient des génies des sources.

En était-il ainsi de la déesse Nabia ou Navia, dans

1. *C. I. Lat.*, II, 150 ; *Ephem. Epigr.*, IX, p. 65, n° 162.

2. *C. I. Lat.*, II, 6277; *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 378, n^{os} 76 et 77.

3. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 378 n^{os} 71 et 74. — M. Leite de Vasconcellos rappelle fort justement qu'il y avait en ce lieu, où dans l'antiquité se trouvait la ville de Capera, un sanctuaire fameux des divinités des eaux : *Religioes da Lusitania*, III, p. 256.

4. On cite parfois comme dédicace à un dieu Fontanus en Italie une inscription de Formies (*C. I. Lat.*, X, 6071) : *L. Fufius L. l. Alexander magister quinqueannalis interrex FONTANO de sua pecunia ara posit. lib. m. Collegiu decretu.* Nous croyons qu'il faut lire : *magister quinqueannalis interrex fontanorum.*

laquelle M. Leite de Vasconcellos voit une déesse des eaux [1] ? Le culte de cette déesse a laissé des traces d'une part dans la région de Norba en Lusitanie [2], d'autre part en Gallaecie, principalement aux environs de Bracara Augusta [3], et chez les Limici [4]. Sur deux ex-voto, le nom de Nabia semble accompagné d'épithètes, sans doute locales : Nabia Elaesurraeca, si M. Leite de Vasconcellos a bien lu une inscription restée longtemps peu intelligible [5] ; Navia Sesmaca [6]. Les documents aujourd'hui connus ne donnent aucune indication sur le caractère de la déesse. Si M. Leite de Vasconcellos pense qu'elle « appartient à la catégorie des divinités des eaux », c'est parce que le géographe Ptolémée cite, parmi les cours d'eau de la Gallaecie septentrionale, le Νάβις [7] ; ce cours d'eau s'appelait sans doute aussi la Navia, puisqu'une station de son cours supérieur portait le nom de *Pons Naviae*, et que d'ailleurs le nom moderne de la rivière est Navia. Le savant portugais en tire argument pour affirmer que le mot *Navia* était un nom commun, signifiant *eau courante* [8]. C'est là, semble-t-il, une pure hypothèse. Nous ne croyons même pas que l'opinion, d'après laquelle Navia aurait été une déesse des eaux, soit à l'abri de toute objection. Aucun des textes, qui lui sont dédiés, n'a été découvert près d'une source ou sur le bord d'une rivière ; au contraire, deux de ces monuments ont été trouvés sur des éminences [9]. Le seul fait cer-

1. *Op. cit.*, II, p. 279.
2. *C. I. Lat.*, II, 756.
3. *Id.*, ibid., 2378.
4. *Id.*, ibid., 5622, 5633 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 263. — On ne sait pas exactement où ont été trouvées les inscriptions *C. I. Lat.*, II, 2601 et 2602.
5. *Op. cit.*, III, p. 263.
6. *C. I. Lat.*, II, 2602 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 265, n° 3.
7. II, 6 § 4.
8. Sur ce point, cf. Leite de Vasconcellos, *Op. cit.*, II, p. 253 et suiv. — Mais il resterait à démontrer que *Navia* ou *Nabia* est bien un mot d'origine indo-européenne.
9. *C. I. Lat.*, II. 2378 : *in monte Baltar* ; cf. Leite de Vasconcellos, *Op. cit.*, II, p. 277 : « *Num monte perto de Vandoma e Baltar...* » — *C. I.*

tain, c'est que Navia était, comme Ataecina, comme Neto, une divinité adorée sur un très vaste territoire, et que certaines populations ajoutaient à son nom des épithètes locales, sans doute pour se mettre avec plus de sûreté sous sa protection.

Le culte du dieu Aernus n'était pas, comme on l'a cru d'abord, localisé dans la cité des Zoelae, située à l'extrémité sud-est de la Gallaecie, à peu de distance du Douro (*Durius*). Outre les deux ex-voto trouvés en ce point [1], on en connaît maintenant deux autres, dont l'un a été découvert au village de Malta, que 37 kilomètres à vol d'oiseau séparent de l'emplacement occupé par la ville des Zoelae [2], et l'autre plus loin encore, à Cerezo, au nord de la province de Caceres, c'est-à-dire à près de 150 kilomètres au sud de ce même emplacement [3]. On ne sait rien du dieu Aernus. M. Leite de Vasconcellos déclare, sinon vaine, du moins très difficile, toute enquête philologique. Sur l'un des ex-voto consacrés à ce dieu, le sommet de la pierre, au-dessus de l'inscription, est occupé par trois palmes ou arbustes assez naïvement figurés [4]. Faut-il en conclure qu'Aernus présidait à la végétation arborescente? Ce document, jusqu'à présent unique, nous semble trop peu explicite pour justifier une conclusion si précise [5].

Signalons enfin le dieu Eaecus, qui fut adoré sur l'une et l'autre rive du Tage, à Norba et à Caurium, deux villes éloignées l'une de l'autre à vol d'oiseau d'une soixantaine de kilomètres [6]. Le culte d'Eaecus était important

Lat., II, 5622 a été trouvé, d'après Leite de Vasconcellos, *ibid.*, p. 278 « *no monte de San Pedro...* »

1. *C. I. Lat.*, II, 2606, 2607 = 5651.

2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.* III, p. 217 et suiv.

3. *Boletin de la Real Academia*, LIX (1911), p. 408.

4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 339 fig. 81.

5. Une décoration tout à fait analogue se voit sur deux cippes funéraires de la même région : Leite de Vasconcellos, *op. cit.* II, p. 340 et fig. 82. Il est donc bien difficile d'établir une relation stricte entre ces trois arbustes et le dieu Aernus.

6. *C. I. Lat.*, II, 741 et 742 (Norba), 763 (Caurium).

à Norba, où sont mentionnés un prêtre et une prêtresse du dieu [1].

Outre les dieux et les déesses que nous venons d'étudier, Endovellicus, Ataecina, Neto, Cosus, Fontanus et Fontana, Nabia, Aernus, Eaecus, qui, soit par la popularité de leur culte, soit par l'étendue du territoire sur lequel des traces en ont été recueillies, sortent de la catégorie des divinités purement locales, d'autres divinités, d'origine celtique, communes aux populations de la péninsule ibérique et à celles de la Gaule, ont été adorées en divers lieux de l'Espagne romaine. Ce sont d'abord plusieurs divinités en quelque manière individuelles et invoquées au singulier : Epona, la déesse compagne et protectrice des chevaux [2]; Bormanicus, le génie des sources thermales [3], que les Gallo-Romains appelaient Bormo, Borvo, Bormanus, et dont le culte fut pratiqué dans la région du Douro inférieur en un lieu, nommé aujourd'hui Caldas de Vizella, où se voient les ruines de thermes romains [4]; Dulovius [5], dont les attributions sont obscures, mais qui nous est connu par deux inscriptions de Vaison en Narbonaise [6]. A cette première série de divinités certainement gauloises, on peut joindre : la *Tutela Tiriensis* [7], déesse de conception tout à fait analogue aux nombreuses *Tutelae* de la Gaule romaine, mais à qui l'épithète qu'elle porte confère une physionomie plus spécialement locale; le dieu Corosus, invoqué par une femme de Bracara Augusta sous le titre de *Mars suus* [8], titre bien significatif, particulier à la religion gallo-

1. *C. I. Lat.*, II, 742: *Auf(idius) Celer et Cornelia Flaviana sagerdotes* (sic).
2. *Id.*, ibid., 5788.
3. *Id.*, ibid., 2402, 2403.
4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 266 et suiv.
5. *Boletin de la Real Academia*, XXXVI (1900), p. 505.
6. *C. I. Lat.*, XII, 1279 et 1280.
7. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 400 n° 111.
8. *C. I. Lat.*, II, 2418 : *Flavia Cuba Firmani filia Coroso deo Marti suo hoc signum donavit.* — Le cognomen *Cuba* ne peut-il pas être rapproché de l'épithète *Cubi* que portaient les Bituriges du centre de la Gaule?

romaine [1] ; la déesse Obiona [2], qui n'était sans doute qu'une parèdre du dieu celtique Obio ou Obion, connu par un ex-voto de Saint Saturnin d'Apt en Narbonaise [3].

Outre ces dieux et ces déesses, étaient également originaires de la Gaule, parmi les divinités adorées dans les provinces espagnoles, des groupes de déesses, en général au nombre de trois, dont les plus connues sont les Matres ou Matronae et les Proxumae. Matres sans épithète [4], Matres *Aufaniae* [5] dont le culte fut surtout répandu sur les bords du Rhin [6], Matres *Gallaecae*, naturalisées, pour ainsi dire, au sud des Pyrénées [7], Matres *Brigiacae* [8], dont l'épithète probablement locale dérive suivant toute apparence du radical *Brig*, si fréquent dans les noms de villes ou de peuples celtiques, *Brigantes*, *Brigantio*, *Brigiosum*, etc. [9] : toutes ces Matres ont été invoquées soit à Carmo, près d'Hispalis, en Bétique, soit à Clunia et dans la région de Clunia, au centre de la Tarraconaise [10]. Le culte des Proxumae n'apparaît qu'en un seul point à Ilici, la fameuse Elche, au nord de Carthago Nova [11]. Analogues aux Matres et aux Proxumae semblent avoir été les Lugoves, d'origine celtique comme elles ; leur nom se lit sur une dédicace trouvée à Uxama, près de Clunia, en Tarraconaise [12] ; accom-

1. Voir sur ce point t. I, p. 259.
2. *C. I. Lat.*, II, 5808.
3. *Id.*, XII, 1094.
4. *Id.*, II, 2764.
5. *Id.*, ibid., 5413.
6. *Id.*, XIII, 6665, 8020, 8021, 8213, 8214.
7. *Id.*, II, 2776.
8. *Id.*, ibid., 6338.
9. M. Besnier, *Lexique de géographie ancienne*, p. 144. — En Gallaecie, les noms des villes de Brigaetium et de Brigantium se rattachent au même radical.
10. M. Leite de Vasconcellos cite, en outre, comme dédicaces aux Matres, les inscriptions *C. I. Lat.*, II, 2128 d'Obulco, et 2848 d'Augustobriga. La première ne contient qu'une ligne : *Ara M. Veteribus* ; la seconde est très mutilée. Nous pensons qu'il est sage de n'en point tenir compte (Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 178).
11. *Boletin de la real Academia*, LXIII (1913), p. 147-148.
12. *C. I. Lat.*, II, 2818.

pagné d'une épithète sans doute locale, *Arovieni*, il se retrouve sur un ex voto découvert dans la partie septentrionale de la Gallaecie, à quelques kilomètres au nord de Lucus Aug(usti) [1]. On rattache parfois aux Lugoves les Lougii ou Lougiae, divinités auxquelles un autel fut consacré dans la ville d'Augustobriga, voisine de Numantia [2]. Enfin, il est tout à fait légitime de classer dans la même série les Duilli ou Duillae, Duillii ou Duilliae, adorés chez les Vaccaei, à Pallantia [3]; en même temps et au même endroit que les trois ex-voto, qui portent leurs noms, on a recueilli un bas-relief anépigraphe représentant trois femmes de face, exactement semblable aux très nombreuses triades qui figurent les Matres ou Matronae [4].

Les autres dieux et déesses indigènes de l'Espagne romaine étaient des divinités nettement locales; le nom de chacune de ces divinités n'est apparu sur les documents qu'en un seul lieu. Il est possible de distinguer parmi ces divinités, tantôt grâce à leurs noms, tantôt parce que l'on connaît avec précision le site de leur sanctuaire, des divinités de montagnes, de hauts-lieux, de rochers, de promontoires — des divinités de sources et de cours d'eau, — des génies domestiques et municipaux. Des autres, sauf quelques rares exceptions, nous ne savons rien que leurs noms transcrits en latin.

Les divinités des montagnes paraissent avoir été surtout adorées dans la partie nord-ouest de la péninsule ibérique; plusieurs de ces divinités furent assimilées au Jupiter gréco-romain. Chez les Limici, peuple de la Gallaecie, dont le

1. *Boletin de la real Academia*, LVI (1910), p. 349.

2. *C. I. Lat.*, II, 2819 = 5797; Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, s. v. *Lugoves*.

3. *Boletin de la real Academia*, XXXVI (1900), p. 507 et suiv. — Le datif DVILLIS comporte au nominatif Duillae aussi bien que Duilli, et même Duilliae ou Duillii.

4. Nous étudierons de plus près le caractère de ces divinités, lorsque nous traiterons des cultes de la Gaule romaine et des pays rhénans.

territoire s'étendait entre Bracara Augusta et Lucus Augusti, régnait Jupiter Ladicus, le dieu du mont Ladicus; un ex-voto au nom de ce dieu fut gravé sur une paroi rocheuse, le long d'une des routes romaines qui parcouraient ce pays accidenté [1]. De même les Astures Transmontani rendaient un culte à Jupiter Candamius [2], maître et seigneur du mont Candamius, qui dresse ses hautes cimes au nord d'Astorga (Asturica Augusta) et de Léon (Legio VII Gemina), au sud d'Oviedo (Ovetum) et de Gȳon (Gigia); le col par lequel on traverse ce massif porte encore aujourd'hui le nom de *Puerto de Candanedo*. On ne sait pas avec précision en quel point de la montagne a été découverte la dédicace *Jovi Candamio ;* la pierre d'ailleurs semble avoir disparu. A ces deux documents épigraphiques, correspond un curieux passage de Justin : « Il y a, dit-il, sur le territoire des Gallaeci une montagne sacrée, dont il est interdit, comme une impiété, de creuser les flancs avec du fer; mais, quand ils sont frappés de la foudre, ce qui arrive fréquemment, l'or mis à découvert peut être recueilli; on croit que c'est un présent du dieu » [3]. Il n'est pas invraisemblable, que Jupiter Optimus Maximus Andero [4] et Jupiter Optimus Maximus Candiedo [5], invoqués tous deux en Gallaecie, aient été des divinités de montagnes. On a rapproché l'épithète Candiedo du surnom Candamius [6]; d'autre part il n'est pas sans intérêt de remarquer que Jupiter Optimus Maximus Andero a reçu les hom-

1. *C. I. Lat.*, II, 2525. — L'antique nom de la montagne se retrouve, à peine défiguré, dans l'appellation *Codos de Ladoco*, par lequel on désigne les lacets de la route moderne, taillée dans la roche même et qui suit sans doute le tracé de la voie romaine.

2. *C. I. Lat.*, II, 2695.

3. Justin., *Histor.*, XLIV, 3, § 5 : « *In hujus gentis finibus sacer mons est, quem ferro violare nefas habetur; sed, si quando fulgure terra proscissa est, quae in his locis adsidua res est, detectum aurum, velut Dei munus, colligere permittitur.* » — Cf. Leite de Vasconcellos, *Religioes da Lusitania*, II, p. 104 et suiv.

4. *C. I. Lat.*, II, 2598.

5. *Id.*, ibid., II, 2599.

6. *Id.*, ibid.

mages d'un affranchi impérial chargé de l'exploitation d'une mine, *M. Ulpius Aug. lib. Eutyches, proc(urator) metall(i) Alboc(ensis)*. Le dieu, auquel s'adresse cet intendant d'une exploitation minière, ne serait-il pas le même que celui dont les indigènes de la Gallaecie n'osaient pas creuser le domaine avec du fer? S'il peut subsister quelque doute sur la véritable nature de Candiedo et d'Andero, on ne saurait hésiter à voir dans le Dercetius d'une inscription trouvée près de Burgos [1] le dieu d'une montagne voisine. Dans la *Vita S. Aemiliani*, l'évêque de Saragosse Braulio rapporte, en effet, que le saint se retira pendant quelque temps sur le mont Dercetius [2]. Cette montagne se trouvait sans doute dans le massif âpre et tourmenté qui sépare les hautes vallées de l'Ebre et du Douro.

Peut-être faut-il rattacher à la même série de documents deux ex-voto, qui tous deux ont été trouvés sur les hauteurs, l'un près de Caldaz de Vizella, au nord du Portugal et qui provient « *do monte de S. Miguel o Anjo* » [3], l'autre dans le pays des Cantabres, aux environs d'Aguilar de Campe, sur une éminence appelée Monte Cildad [4]. Le premier est dédié à un dieu Brigus, le second à un dieu Cabuniaegenis, tous deux divinités locales, peut-être génies de montagnes.

Plusieurs dédicaces, gravées sur des rochers en pleine montagne, ont été relevées dans le pays accidenté qui s'élève au nord du Douro inférieur [5]. Le texte de ces dédi-

1. *C. I. Lat.*, II, 5809; *Boletin de la real Academia*, L (1907), p. 308 et suiv., n° 15.

2. *Vita S. Aemiliani*, § 11, dans Mabillon, *Acta SS. Bened.*, I, p. 208. Il faut peut-être voir une allusion au culte de Dercetius dans le détail suivant : « *Quas ibi ille invisibiles quasque pugnas visibiles, quas vario callidoque modo tentationes, quasque nebulonis antiquissimi ludificationes fuerit expertus...* » Cet ANTIQUISSIMUS NEBULO ne serait-il pas précisément Dercetius, le démon de la montagne ?

3. *C. I. Lat.*, II, 5561; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 327 et suiv.

4. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 423, n. 159.

5. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 162 et suiv.

caces offre parfois un mélange curieux de langue latine et d'idiome indigène. C'est ainsi qu'on lit, sur un grand rocher du mont Cristello, à une demi-lieue environ du Rio de Vizella, les deux lignes :

IVNOÆ IRVRNARVM
QINTILLO ET PRISCO COS [1].

Il est possible que le nom de Juno doive être reconnu au début de la première ligne, mais cette première ligne n'en reste pas moins, dans son ensemble, inexplicable par le latin, tandis que la seconde fournit une date consulaire connue, 159 ap. J.-C.

Le plus curieux et le mieux connu de ces monuments si pittoresques, est le grand rocher rond consacré à Fiduena et Cosunea. Au sommet du mont S. Romão ou Saint-Romain, ainsi nommé parce qu'il porte une chapelle consacrée à ce saint, se trouve un plateau qui s'incline vers le nord; sur ce plateau, à l'est de vestiges d'un établissement préhistorique connu sous le nom de Cidade Velha (la vieille cité), tout près d'un bois de pins, émerge du sol un grand rocher de forme arrondie, sur lequel sont gravés les mots suivants, d'une part

COSVNEÆ
F S

d'autre part

ΛVKD
FIDVENEÆRΛM
HIC

M. Leite de Vàsconcellos [2] explique le premier groupe *Cosuneae f(idem) s(olvit)*, sans toutefois dissimuler que son interprétation des lettres F. S. est fort hypothétique. Quant au second groupe, la difficulté principale réside dans la lecture de la première ligne, où toutes les lettres sont liées. M. Martins Sarmento, qui a publié le texte dans l'*Archeo-*

1. Hübner, *op. cit.*, p. 182, n. XLIX.
2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 188 et suiv.

logo Portugues [1], y voit le mot *nimid* ou *niminid*, qu'il assimile à l'irlandais *nemed* = sanctuaire, *sacellum*. M. Leite de Vasconcellos objecte à cette opinion que le mot irlandais aurait donné, à l'époque dont l'inscription date, *nemeton* et non *nimid* ou *niminid*. Il serait tenté d'y voir *numinib* pour *numinibus*, si la dernière lettre n'était assez nettement un D. A la seconde ligne, le savant portugais reconnaît un seul mot *Fiduenearum*, et il ne paraît pas éloigné d'admettre une formule *Numinibus Fiduenearum*, analogue à l'expression *Numinibus Lapitearum* contenue dans une longue inscription gravée sur un rocher de la région de Panoias, dont nous aurons à nous occuper plus loin. Les *Fiduneae* ou *Fiduenae* seraient des déesses du même genre que les Nymphes. Nous ne pouvons nous rallier sans réserve à cette explication, même sous la forme hypothétique que lui a donnée M. Leite de Vasconcellos. Tout d'abord, sur la reproduction du rocher, publiée soit dans l'*Archeologo Portugues*, soit dans les *Religões da Lusitania*, nous lisons non pas *Fiduenearum*, mais *Fiduenearam* : le dernier caractère se présente aussi nettement que possible sous la forme ΛΜ, qui ne saurait donner *um* mais *am* ; d'où la lecture] *Fiduen(a)earam*. En second lieu, le site même du rocher sur un plateau qui constitue le sommet d'une montagne et l'absence de toute source aux environs empêche, à notre avis, d'attribuer le caractère de Nymphes aux divinités dont le culte se célébrait en ce lieu. S'il est permis d'opposer, en une matière aussi obscure, hypothèse à hypothèse, nous proposons de voir dans Fiduena et Cosunea deux divinités parèdres, appartenant plutôt à la classe des Génies de montagnes qu'à la catégorie des Nymphes.

Beaucoup moins nettes sont les conclusions qu'il est permis de tirer du monument fameux de Panoias [2]. Sans doute

1. *O Archeologo Portugues*, I, p. 147 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, II, 2395.

les inscriptions, qui en forment le principal intérêt, sont gravées sur un rocher, et parmi les divinités qu'elles nomment figurent ces *numina Lapitearum*, dont M. Leite de Vasconcellos a bien reconnu la physionomie préromaine [1]; mais ce rocher n'est point situé sur une éminence, et rien ne laisse penser que les *Lapitae* aient présidé à quelque montagne, non plus d'ailleurs qu'à des sources, suivant l'hypothèse du savant portugais.

Dans ses *Monumenta linguae Ibericae*, Hübner a signalé, d'après des renseignements qui lui ont été fournis, mais sans avoir vu lui-même le site, sept inscriptions peintes en couleur rouge sur un rocher de la chaîne appelée Sierra de Maria, à quatre lieues de Velez Rubio, non loin d'une grotte qui porte aujourd'hui le nom de Los Letreros [2]. C'étaient peut-être des invocations ou des ex-voto adressés aux divinités de la montagne; il est possible que les uns et les autres aient été tracés par les voyageurs qui suivaient la route de Carthago Nova à Acci, Mentesa Bastitana et Corduba.

Comme les sommets des montagnes, comme les rochers qui pointent hors de terre ou qui se dressent au-dessus des routes, les promontoires étaient tenus pour sacrés par les populations préromaines de la péninsule ibérique. Les noms donnés à plusieurs caps par les géographes antiques ne laissent aucun doute à cet égard [3]. Il n'y a là, dans l'ensemble, rien d'exceptionnel. Il en fut ainsi dans tous les pays où pénétra la civilisation gréco-romaine. Mais il faut

1. *Religiões da Lusitania*, II, p. 187. — Il n'y a aucun compte à tenir de la restitution fantaisiste proposée par Mommsen, qui substituait à LAPITEARVM le mot AMPHITHEATRVM, dont il n'y a pas trace sur la pierre.

2. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 188, n° LVIII[2].

3. Promontorium *Lunarium*, au sud d'Emporiae; pr. *Artemisium*, en face des Baléares; pr. *Saturnium*, à l'est de Carthago nova; pr. *Veneris*, au sud-ouest de la même ville; pr. *Junonis*, au nord-ouest des Colonnes d'Hercule; pr. *Lunae*, au nord-ouest d'Olisipo; pr. *Veneris*, à l'extrême pointe de la Gallaecie. — Cf. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 198 et suiv.

accorder une mention toute spéciale au *Promontoire sacré*, aujourd'hui le Cap Saint-Vincent, qui forme l'extrémité sud-ouest du Portugal. Il y avait certainement, sur cette pointe avancée, un très antique lieu de culte, que nous étudierons plus loin dans le paragraphe consacré aux sanctuaires et aux rites. Quelle était la divinité du cap? Nous ne connaissons pas son nom indigène. D'après Ephore, qui écrivait au IVe siècle av. J.-C., il existait à cette époque sur le promontoire un sanctuaire d'Hercules. Artémidore, postérieur de trois cents ans environ, contredit cette affirmation; enfin Avienus prononce le nom de Saturnus [1]. M. Leite de Vasconcellos a voulu concilier ces trois données en apparence contradictoires [2]. Il admet l'existence de deux sanctuaires distincts, celui d'Hercules et celui de Saturnus; il place le premier à la pointe occidentale du promontoire, au cap Saint-Vincent proprement dit; le second, à l'extrémité orientale, à la pointe de Sagres. Quant au texte d'Artémidore, il ne signifie pas qu'il n'y avait sur le Promontoire sacré aucun lieu de culte; il indique seulement qu'on n'y voyait aucun sanctuaire ni aucun autel soit d'Hercules, soit d'un autre dieu. Et en effet le lieu de culte, que décrit Strabon, ne comportait rien qui ressemblât à un temple ou à un autel grecs. Il n'y a pas contradiction entre Artémidore et Ephore. En somme, d'après M. Leite de Vasconcellos, il ressort des textes antiques que le Promontoire sacré, ayant double pointe, était consacré à deux divinités, Hercules et Saturnus, non point à l'Hercules grec et au Saturnus italique, mais au Melkarth et au Baal ou El des Phéniciens. Ne serait-il pas possible d'aller plus loin? Parmi les navigateurs venus de la Méditerranée, ce sont les Phéniciens qui ont les premiers exploré la côte occidentale de la péninsule ibérique et qui ont désigné les accidents de cette côte par leurs premiers

1. Strab., III, 1 § 4 et suiv.; — Avienus, *Ora maritima*, v. 215 et suiv.
2. *Religiões da Lusitania*, II, p. 199 et suiv.; p. 213.

noms connus. Rencontrant un promontoire que les indigènes tenaient pour sacré et sur lequel ils célébraient des rites religieux, ils lui ont donné le nom de leur principale divinité. Or cette divinité, sous le nom de Melkarth, a été plus tard assimilée à l'Heraklès grec, à l'Hercules latin, et sous le nom d'El ou Baal, au Kronos grec, au Saturnus latin. Hercules et Saturnus ne sont ici, suivant toute apparence, que deux noms différents d'un seul et même dieu. M. Leite de Vasconcellos a bien aperçu cette solution du problème; mais il n'a pas cru devoir l'adopter, parce qu'il l'estime trop conjecturale [1].

Enfin, comme dernière preuve du caractère divin que les anciens habitants de la péninsule ibérique attribuaient aux montagnes et aux promontoires, il n'est pas inutile de rappeler, sans d'ailleurs avoir la prétention d'en fournir une explication satisfaisante, la légende d'après laquelle il y avait près d'Olisipo une montagne sacrée, où les cavales etaient fécondées par le vent et produisaient des poulains d'une vitesse remarquable [2]. M. Leite de Vasconcellos identifie le *Mons Sacer* de Columelle et probablement aussi de Varron à la Serra de Monsanto, qui s'élève à l'ouest de Lisbonne, entre le cours inférieur du Tage et la mer [3].

Les fleuves, les eaux courantes et les sources n'inspirèrent pas moins de respect religieux que les hauts lieux de toute espèce aux populations indigènes des provinces espagnoles. Sous une forme empruntée au culte romain, le *Genius Baetis* fut honoré d'une statue, sans doute de bronze, à Hispalis [4]. En Lusitanie, le Durius (Douro) était invoqué [5]; et c'est sans doute au culte du même fleuve qu'il faut rattacher la dédicace à un dieu Mirobieus, gravée sur un

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 213, n. 3.
2. Varro, *de Re Rustica*, II, 1 § 19 ; Plin., *Nat. Hist.*, VIII, 166; Columell., *de Re Rustica*, VI, 27.
3. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 30 et suiv., p. 103 et suiv.
4. *C. I. Lat.*, II, 1163.
5. *Id.*, ibid., 2370. —Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 234.

rocher voisin du Douro ; ce rocher, à découvert pendant les basses eaux, disparaît sous le courant dès la moindre crue [1]. Les dieux Tameobrigus et Durbedicus, dont les noms se lisent sur deux ex-voto recueillis au nord du Douro inférieur, dans les environs de Bracara Augusta [2], personnifiaient peut-être deux rivières de la région, qui s'appellent aujourd'hui le rio Tamega [3] et le rio Avo [4].

Un autre fleuve de la Gallaecie, la Limia, inspirait une crainte superstitieuse, qui ne peut s'expliquer que par la divinité même des eaux. D'après la tradition, qui passait ce fleuve oubliait tout. Le fleuve lui-même était appelé le fleuve de l'oubli, *Oblivio*, *Lethe*. Tite-Live, Pline l'Ancien, Florus, Silius Italicus ont rapporté cette légende. Tite-Live raconte qu'en l'an 137 av. J.-C., au cours d'une expédition dirigée par D. Junius Brutus en Lusitanie, les soldats romains refusèrent de passer le fleuve ; il fallut que le général, pour entraîner ses troupes, brandît lui-même une aigle légionnaire et traversât le cours d'eau le premier [5]. Nous nous trouvons ici en présence d'une superstition fort répandue parmi les peuples de civilisation rudimentaire ou imparfaite. Les habitants de la Gallaecie la pratiquaient.

A ces documents et à ces textes, qui ne laissent guère de doute sur le culte rendu à certains fleuves de l'Espagne romaine, ne peut-on ajouter les vers de Martial, dans

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 231 et suiv.

2. *C. I. Lat.*, II, 2377, 5563.

3. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 319 et suiv. — La première partie du mot *Tameobrigus* serait équivalente à *Tamaio*, variante de Tamago ou Tamaga, et le nom entier signifierait : le maître, le dieu du Tamaga ou Tamega.

4. Id., *ibid.*, p. 329 et suiv. — L'élément principal du nom de *Durbedicus* serait *Durb*, pour *Dubr*, que l'on retrouve dans l'irlandais *dobor*, *dobur*, *dobhar*, qui signifie *eau*. Durbedicus serait donc un dieu de l'eau courante, et comme l'inscription qui le nomme a été trouvée non loin du rio Avo, on en conclut que Durbedicus était le dieu de cette rivière, comme Tameobrigus l'était du rio Tamega.

5. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 225 et suiv.

l'épigramme adressé à Licinianus, que le poète félicite d'aller voir sa patrie Bilbilis, le Caunus couvert de neige

. . . . et fractis sacrum
Vadaveronem montibus [1].

Ce *Vadavero*, qui paraît briser les monts, n'est-ce pas un torrent traversant des gorges profondes [2] ? L'adjectif *sacer*, qu'emploie le poète, est plus qu'une épithète poétique ; elle exprime le caractère divin du cours d'eau.

Il n'est pas impossible d'autre part, sans que toutefois le fait soit nettement démontré, qu'un culte ait été rendu à l'Hiberus (l'Ebre) dans la région de Tarraco [3].

Quoi qu'il en soit de ces deux derniers détails, les autres témoignages du culte des fleuves dans l'Espagne romaine ne sont pas contestables. Un tel culte est, par sa nature même, en relation étroite avec le pays lui-même ; il est d'origine indigène et de caractère local.

Les sources n'étaient pas moins sacrées que les fleuves et les rivières pour les populations de la péninsule ibérique. Le culte qui leur était rendu prit parfois une physionomie gréco-romaine : les fontaines furent personnifiées sous la forme et le nom de Nymphes à Capera [4], dans la région de Bracara Augusta [5], au quartier général de la *legio VII Gemina* [6], près de Madrid [7]. Mais dans certains cas, ce furent

1. Martial.; *Epigr.*, I, 50, v. 5-6.

2. Les éditeurs et traducteurs de Martial voient dans le Vadavero une montagne. Il nous paraît difficile de donner, avec ce sens, une interprétation acceptable des vers du poète. Le Vadavero est d'ailleurs tout à fait inconnu.

3. *C. I. Lat.*, II, 4075. — Ce texte n'est pas formel. « In basi statuae non magnae, cujus nihil superest praeter pedem dei dextrum et aquam ex urna ejus defluentem....,

FLVMEN
HIBERVS.

Il n'y a là, à proprement parler, ni une dédicace ni un ex-voto.

4. *C. I. Lat.*, II, 883, 884, 891 ? ; *Eph. Epigr.*, VIII, p. 378, nos 71 et 74.

5. *Nymphae Lupianae* : *C. I. Lat.*, II, 6288.

6. *Nymphae fontis Ameucn(i)* ou *Amevi* : *C. I. Lat.*, II, 5084 = 5676.

7. *Nymphae Varcilenae* : *C. I. Lat.*, II, 3067.

les eaux mêmes de la source que les fidèles invoquaient : par exemple les *Aquae Eleteses*, à l'ouest de Salmantica [1]; le *Fons Saginiensis*, à qui un *aquilegus* L. Vipstanius Alexis consacra un ex-voto chez les Astures Transmontani [2]. Deux documents nous paraissent, en la matière, spécialement intéressants, parce qu'ils prouvent, mieux que tous les autres, que les habitants de l'Espagne romaine tenaient de leurs ancêtres cette dévotion aux sources, et ne l'avaient pas empruntée au monde gréco-romain; ce sont : le monument au dieu Tongoenabiacus, connu sous le nom de *Idolo*, et qui se voit encore aux environs de Braga ; — le texte de Pline l'Ancien sur les *Fontes Tamarici* du pays des Cantabres.

Le nom de Tongoenabiacus est gravé sur un rocher, dont la surface a été à peine régularisé par la main des hommes, et qui domine une source abondante aux portes mêmes de Braga. Ce rocher porte en outre deux autres inscriptions, qui nous font connaître l'auteur de ce monument, Celicus Fronto d'Arcobriga, et deux sculptures en haut relief. L'une de ces sculptures représente un personnage debout, drapé, qui semble tenir dans son bras gauche, soit une corbeille de fruits, soit une corne d'abondance. La seconde sculpture a la forme d'une niche carrée surmontée d'un fronton triangulaire ; dans la niche, se voit un buste fort abîmé, où les traits du visage ont complètement disparu ; dans le fronton, on reconnaît à gauche un oiseau, sans doute une colombe ; à droite, un maillet, *malleus*, ou une masse. Sans nous occuper ici des dispositions originales de ce sanctuaire, que nous étudierons dans le paragraphe suivant, nous voulons du moins essayer de déterminer ce qu'était le dieu Tongoenabiacus à qui il était consacré. Que ce fût la divinité de la source, qui jaillit au pied du rocher dont nous venons de donner la description, c'est ce qui

1. *Boletin de la Real Academia*, LXII (1913), p. 543 et suiv. : *Baccus Albini f. Aquis Eletesibus votum l. a. s.*

2. *C. I. Lat.*, II, 2694 = 5726.

semble hors de doute. Mais ne pouvons-nous préciser davantage les attributions prêtées à ce dieu? M. Leite de Vasconcellos, à qui l'on doit une description et un commentaire très détaillés du monument [1], pense que le personnage drapé, figuré debout, représente le dédicant, Celicus Fronto, et que l'image de Tongoenabiacus doit être cherchée dans le buste, surmonté d'une colombe et d'un maillet, qui occupe la niche carrée. Mais le buste, complètement rongé par les intempéries, ne peut fournir aucun renseignement; quant à la colombe et au maillet, M. Leite de Vasconcellos s'efforce d'en rattacher le sens symbolique au culte des sources; sa démonstration ne nous semble pas très solide. On peut d'ailleurs se demander si l'idole n'est pas plutôt la figure en pied sculptée à l'endroit où la paroi rocheuse est le plus haute. Dans ce cas, la corne d'abondance ou la corbeille remplie de fruits, que porte le personnage, attesterait la croyance des fidèles en la puissance fécondante du génie de la source. A la vérité, ces documents d'archéologie figurée sont trop frustes pour fournir une réponse certaine à la question posée.

On a d'autre part cherché dans l'étymologie du nom divin Tongoenabiacus des indications sur le caractère du dieu. On a admis ou paru admettre sans discussion que ce nom était d'origine celtique; on y a distingué les deux thèmes : *tongoe* = *tonge*, je jure; et *navia* ou *nabia*, eau courante; d'où le sens général : *dieu de la source par laquelle on jure* » [2]. Mais précisément le problème est d'abord de prouver que le nom du dieu est celtique, et cette preuve n'est pas donnée. Nous pensons qu'il faut n'user, en telle matière, de l'exégèse philologique qu'avec prudence.

Un fait demeure incontestable, c'est que Tongoenabiacus était un dieu de source. Si l'on veut préciser davantage,

1. *Religioes da Lusitania*, II, p. 239 et suiv.; cf. *C. I. Lat.*, II, 2419.

2. Telle est l'opinion de d'Arbois de Jubainville, citée par M. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 253-255.

on ne peut que formuler des hypothèses. L'une de ces hypothèses est que le dieu, si c'est lui qu'il faut reconnaître dans le personnage drapé muni d'une corne d'abondance ou d'une corbeille de fruits, passait en même temps pour donner aux terres d'alentour leur fertilité agricole. L'autre hypothèse est que le dieu veillait sur la foi des serments. L'une et l'autre hypothèse sont également vraisemblables. L'une d'ailleurs n'exclut pas l'autre.

Aussi bien les populations de toute la partie nord-ouest de la péninsule ibérique attribuaient aux sources une puissance complexe. D'après Pline, il y avait chez les Cantabres trois sources très voisines, appelées les *Fontes Tamarici*. Leurs eaux se réunissaient dans un seul et même bassin. Elles étaient très abondantes, mais intermittentes. Elles cessaient de couler pendant douze jours, quelquefois pendant vingt jours. On leur attribuait d'autant plus un caractère mystérieux, que tout près d'elles une autre source ne s'arrêtait jamais de fournir de l'eau en abondance. C'était, pour ceux qui venaient voir les *Fontes Tamarici*, un très mauvais présage lorsque ces sources ne coulaient pas en leur présence. C'est ce qui arriva au légat Lartius Licinius; sept jours plus tard il mourut [1]. De telles sources, dit fort justement l'écrivain latin, passent pour donner des augures.

Comme les montagnes, les promontoires et les rochers, par conséquent, les eaux courantes, fleuves et sources, étaient dotées, dans l'Espagne romaine, d'un caractère divin, tantôt sous les noms gréco-latins de *genii* ou de *nymphae*, tantôt sous l'apparence de divinités indigènes, telles que Mirobieus, Tongoenabiacus, les Fontes Tamarici.

Ce même mélange de conceptions et de termes, empruntés d'une part à la religion gréco-romaine, d'autre part aux anciennes religions locales, se retrouve dans une autre

1. Plin., *Nat. Hist.*, XXXI, 18.

série de cultes, que l'on peut appeler les cultes des génies municipaux, locaux et domestiques.

Les divinités protectrices des villes portaient des noms divers : soit un nom latin, *dii deaeque*, *genius*, *lares*, suivi d'un ethnique, soit un nom indigène suivi ou nom d'une épithète topique. C'est ainsi que nous connaissons les *dii deaeque Coniumbricenses* [1], le *genius Turgalensium* [2], le *genius Tongobrigensium* [3], les *lares Turibrigenses* [4] ; — *Tullonius*, dieu de la ville de Tullonium [5] ; — *Carneus* ou *Ptarneus Calanticensis* [6], *Munis* ou *Munidis Eberobriga Toudopalandaica* [7].

Les génies locaux étaient désignés par le mot latin *genius* suivi d'un adjectif indigène : tels le *genius Laquiniesis* des environs de Bracara Augusta [8] et le *genius Tiaurranceaicus* des bords de la Limia [9].

1. *C. I. Lat.*, II, 432. — Coniumbrica ou mieux Conimbriga était une petite ville de Lusitanie, dont l'emplacement est très voisin de la cité moderne de Coïmbre.

2. *Id.*, ibid., 618. — Turgalium, au nord-est d'Augusta Emerita, au sud du Tage.

3. *Id.*, ibid., 5564 ; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 196.

4. *Boletin de la Real Academia*, XXXVII (1900), p. 322. — La Turibriga ici nommée est sans doute la même ville d'où rayonna le culte d'Ataecina, v. plus haut, p. 132 et suiv.

5. *C. I. Lat.*, II, 2939. L'ex-voto provient des environs de Vittoria, c'est-à-dire de la région même où Ptolémée place la ville de Tullonium (II, 6, § 65).

6. *C. I. Lat.*, II, 125 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 312 et suiv. — La ville ou localité de Calantica est inconnue.

7. *Boletin de la Real Academia*, LXIV (1914), p. 306 ; *Ann. épigr.*, 1915, n° 8. — D'après M. F. Fita, qui a le premier publié ce texte dans le *Boletin de la Real Academia*, Eberobriga est un nom de ville, et Toudopalandaica est l'épithète locale de la divinité. Quant au mot MVNIDI, il faudrait y voir une déformation du mot MONTI ; nous doutons que cette explication soit acceptable. Il reste du moins vraisemblable que la divinité ici invoquée soit le génie protecteur de la ville d'Eberobriga, auj. Talavan.

8. *C. I. Lat.*, II, 2405 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 194.

9. *O archeologo Portugues*, XII (1907), p. 36 et suiv. ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 199 et suiv., n° 5.

Quant aux divinités qui furent assimilées aux Lares italiques, il est malaisé d'en déterminer toujours le véritable domaine et le caractère. Une fois au moins, on peut être certain que ces Lares protègent spécialement une famille : c'est le cas pour les *dii lares Gapeticorum gentilitatis*, nommés par une inscription de Capera [1]. Mais en est-il de même des *lares Turolici* [2], des *lares Cerenaeci* [3], des *lares Cusicelenses* [4], des *lares Erredici* [5], des *lares Findenetici* [6], des lares *Tarmucenbaci Ceceaeci* [7], dont les noms se lisent sur des ex-voto de la Gallaecie méridionale [8]? Il faut sans doute rattacher à la même série un autel trouvé à Adaufe, dans la province de Braga, qui porte une dédicace ainsi conçue : *Lariseſio* (ou *Lariseffo* ou *Lari Seffo*) *Comes pro salute sua et suorum* [9].

Comme, dans la religion et le culte de Rome, les Lares n'étaient pas seulement des génies domestiques, mais passaient aussi pour protéger les rues, les carrefours, les quartiers des villes, les villes elles-mêmes, les associations, les groupements de personnes, on ne saurait définir nettement le caractère de ces Lares espagnols désignés par des épithètes indigènes. Le sens de ces épithètes demeure inconnu. Du moins leur présence prouve que les divinités mentionnées par ces textes sont bien du pays; le nom de *lares* ne leur a été donné que par assimilation et parce que, comme ces génies italiques, elles exerçaient leur protection sur tels ou tels lieux, sur telles ou telles gens.

1. *C. I. Lat.*, II, 804.
2. *Id.*, ibid., 431.
3. *Id.*, ibid., 2384.
4. *Id.*, ibid., 2469.
5. *Id.*, ibid., 2470.
6. *Id.*, ibid., 2471.
7. *Id.*, ibid., 2472.
8. Tous ces textes ont été de nouveau publiés et commentés par M. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 179 et suiv.
9. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 331 et suiv. — Le savant portugais semble préférer la lecture *Lariseffo* ou *Lariseffio* en un seul mot.

Outre les divinités, dont il nous a paru possible de préciser la physionomie dans les pages précédentes, les documents, que nous possédons aujourd'hui, nous font connaître d'autres dieux et d'autres déesses. En général les noms seuls de ces êtres divins sont parvenus jusqu'à nous. Pour quelques-uns toutefois, très rares, d'autres indices peuvent être retenus, que nous croyons devoir signaler, sans en tirer des conclusions trop imprudentes ou trop conjecturales.

Dans la colonie d'Italica, voisine d'Hispalis, était adorée une déesse, appelée soit *Domina Regia*, soit *Domina Curania*[1]. M. F. Fita explique cette seconde épithète comme la transcription en latin du mot grec κοιρανία, synonyme de *Regia*; et, rappelant les termes employés par Virgile dans l'Enéide [2] pour désigner la déesse poliade de Carthage, il pense que la déesse d'Italica n'est autre que Juno Caelestis. M. C. Jullian, à qui les documents furent communiqués lors de leur découverte, proposa de lire *Ourania* au lieu de *Curania*. Mais sur la photographie de la pierre, que M. Fita a publiée dans le *Boletin de la real Academia* de Madrid, on distingue nettement un C avant l'V de *Curania*. Les noms donnés à la déesse ne sont donc pas d'un grand secours à qui tente de fixer ses attributions. Mais il y a sur les deux pierres, dont nous nous occupons, autre chose que des inscriptions. L'une et l'autre portent en relief, au milieu même des lignes et des lettres du texte épigraphique, l'image de deux pieds nus, ici les doigts en haut, là les doigts en bas. Or le musée de Séville possède divers fragments qui représentent deux pieds joints soit en ronde bosse, soit en bas-relief [3]; d'autre part à Italica même a été trouvé un ex-voto sur lequel, de chaque côté de l'inscription, est figuré, les doigts en haut, un pied chaussé d'une sandale. Le texte ainsi conçu : *C. Fla-*

1. *Boletin de la Real Academia*, LIII (1908), p. 41 et suiv., nos 1 et 2; — *Ann. épigr.*, 1908, nos 150 et 151.
2. Virg., *Aeneid.*, I, 443; IV, 114; X, 62.
3. *Boletin de la Real Academia*, *loc. cit.*, p. 47 et suiv.

vius Firmus voto s(uscepto) l(ibens) r(eddidit) pro Fla(vio) Successo [1]. Il y a là, semble-t-il, une série de monuments analogues, d'origine identique, dont le trait caractéristique est la présence de *vestigia*. Les inscriptions, gravées sur plusieurs d'entre eux, sont des dédicaces ou des ex-voto. Les *vestigia* doivent donc avoir ici un sens symbolique. Suivant toute apparence, ils font allusion à des voyages; ils expriment la même idée que la formule épigraphique, déjà plusieurs fois rencontrée : *pro itu ac reditu* [2]. Quelle que soit donc la vraie signification des épithètes *Regia*, *Curania* données à la déesse d'Italica, le seul fait probable, attesté par nos documents, c'est qu'on sollicitait sa protection pour les voyages qu'on entreprenait ou, comme C. Flavius Firmus, pour les voyages d'un parent.

Le dieu Cariociecus de Tudae [3] était sans doute un dieu guerrier, puisqu'il fut assimilé à Mars et invoqué sous le double nom de Mars Cariociecus. Tel devait être aussi le caractère de la divinité à laquelle fut offerte en ex-voto une patère d'argent, ornée, en son centre, d'une image de Mars, barbu, casqué, la main droite levée et appuyée sur une lance, la main gauche abaissée et posée sur le bord supérieur d'un bouclier ovale. Autour de l'image, on lit S. ARQVI · CIM · L · SAVR · V · S · L · M [4]. Hübner et Mommsen proposent la lecture *S(extus) Arqui(us) Cim(bri) l(ibertus) Saur? v. s. l. m.* Cette lecture n'est rien moins que certaine, comme le fait observer judicieusement M. Leite de Vasconcellos [5]. Les lettres SAVR. dans lesquelles les épigraphistes allemands voient un abrégé, fort énigmatique, du nom de la divinité, peuvent tout aussi bien être prises pour l'abréviation d'un cognomen de S. Arquius. Quoi qu'il en soit, par comparaison avec des plats similaires trouvés, par exem-

1. *C. I. Lat.*, II, 1112.
2. Par exemple, au sanctuaire de Jupiter Pœninus, près du point culminant du col du Grand-Saint-Bernard, *C. I. Lat.*, V, 6873, 6875.
3. *C. I. Lat.*, II, 5612.
4. *Id.*, ibid., 2373.
5. *Religiões da Lusitania*, II, p. 310 et suiv.

ple, en Gaule [1], il est probable que la figure représentée au centre de la patère est celle du dieu à qui elle était dédiée. Or ce dieu était sans aucun doute conçu, à l'époque romaine, sous les traits du Mars gréco-romain [2].

Les *dii Ceceaegi*, nommés sur une inscription de Gallaecie [3] dont la provenance précise est aujourd'hui oubliée, doivent être sans doute rapprochés des *Lares Ceceaeci*, précédemment signalés [4].

Aux environs de Norba était adoré un dieu appelé *Mercurius Colualis* [5]. Le caractère du Mercurius classique est fort complexe ; aussi n'est-il point possible, en l'absence de toute autre indication verbale ou figurée, de préciser les attributions de la divinité indigène, *Colualis*, assimilée à Mercurius. Nous ne savons pas si c'était un dieu des routes ou du commerce, un dieu psychopompe, ou, comme souvent en Gaule, un dieu des sommets. Du moins, par le fait de l'assimilation à Mercurius, le champ des hypothèses se trouve forcément restreint.

Les autres divinités indigènes de la péninsule ibérique restent pour nous, dans l'état actuel de la science, de purs noms. En voici la liste [6].

Abna, au sud de Bracara Augusta [7].

Aegiamunniaegus, chez les Limici [8].

Ahoparaliomegus, peut-être assimilé à Jupiter, le texte qui nous fait connaître ce dieu étant ainsi conçu : *I. Ahopa-*

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3100, 3183.

2. Strabon donne le nom grec d'Arès = Mars à l'une des principales divinités lusitaniennes (III, 3, § 7).

3. *C. I. Lat.*, II, 2597.

4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 180; III, p. 199.

5. *Boletin de la Real Academia*, XLIV (1904), p. 121, n. 5.

6. On a essayé de trouver le sens de plusieurs noms divins inscrits sur cette liste et par là d'entrevoir le caractère de ces divinités. Nous indiquons en notes les opinions exprimées; nous nous sommes surtout servi, en l'espèce, du grand ouvrage de M. Leite de Vasconcellos sur les *Religions de la Lusitanie*.

7. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 214 et suiv.

8. *C. I. Lat.*, II, 2523.

raliomego C. Aelius ou *Caelius Rufinus ex voto*. La lettre I par laquelle commence la première ligne est peut-être l'abréviation de *Ioci*. L'ex-voto provient de Lucus Augusti [1].

AMEIPICER ou AMEIPICRIS, à Bracara Augusta [2].

ANGEFIX, à Capera [3].

ARACOARANIUS NICEUS ou ARACUS ARANIUS NICEUS, à Olisipo [4].

ARENTIUS et ARENTIA, couple de deux divinités parèdres, adoré chez les Igaeditani [5].

ARUS, chez les Turduli Veteres, au sud du cours inférieur du Douro [6].

BANDERAEICUS ?, au sud-est de Bracara Augusta [7].

BANDIAEAPOLOSEGUS, à Norba [8].

BANDIARBARIAICUS, chez les Igaeditani [9].

BANDIOILIENAICUS ou BANDIUS ILIENAICUS, chez les Turduli Veteres, au sud du Douro [10].

BANDOGA, au sud du Douro [11].

BANDUA, dans la partie orientale du *Conventus Bracaraugustanus* [12].

1. *Boletin de la Real Academia*, LVI (1910), p. 351 et suiv.
2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 333.
3. *C. I. Lat.*, II, 809.
4. *Id.*, ibid., 4991 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 313. Dans Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, s. v. *Aracus*, M. Steuding interprète Niceus comme l'équivalent du grec Νικαῖος et croit que le dieu, donnant la victoire, doit être assimilé à Zeus. D'autre part M. Leite de Vasconcellos se demande si les trois premières lettres du nom ne doivent pas être détachées pour former le mot *ara*. Le dieu, dans ce cas, se nommerait *Coaranioniceus*. Le monument, de lecture très incertaine, semble avoir aujourd'hui disparu.
5. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 322, n° 10; III, p. 207 et suiv.
6. *C. I. Lat.*, II, 5247 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 314 et suiv. Arus était peut-être un dieu qu'invoquaient spécialement les guerriers ; sur la face latérale droite de l'autel, qui lui fut dédié, a été grossièrement figuré un personnage debout, la main gauche appuyée sur une lance de haute taille.
7. *C. I. Lat.*, II, 2387.
8. *Id.*, ibid., 740.
9. *Id.*, ibid., 454.
10. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 317, n. 7.
11. Id., *ibid.*, II, p. 316, n. 5.
12. *C. I. Lat.*, II, 2498.

Bandueaetobricus, chez les Limici [1].

Bandua It(obricus) Viciesis ou Bandua Itiuciesis, au sud-est de Toletum, sur la voie romaine menant à Consabrum [2].

Baraecus (?), à Turgalium [3].

Bcantunaecus. à Mirobriga [4].

Bidiesis, au sud de Norba [5].

Bmervasecus, à Collippo [6].

Bodus, près d'Asturica Augusta [7].

Boutes ou Boutis, aux environs de Caurium [8].

Cabar.... dea, au sud du Douro inférieur, dans la région de Vizeu [9].

Caraedudis, à Asturica Augusta [10].

Carus (?), dans la région de Lucus Augusti [11].

Castaeci ou Castaecae, au sud-est de Bracara Augusta [12].

1. *C. I. Lat.*, II, 2515.

2. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 433, n° 179 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 338.

3. *C. I. Lat.*, II, 5276. Hübner doute fort de l'authenticité de ce texte. D'ailleurs la pierre semble incomplète à droite et à gauche ; il est donc tout à fait probable que le nom du dieu est mutilé.

4. *C. I. Lat.*, II, 861.

5. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 343, n° 50. — M. F. Fita voit dans *Bidiesis* un ethnique et interprète l'inscription *Sa(luti) Bidiesi.*

6. *C. I, Lat.*, II, 363 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p, 313, n° 3. La lecture de ce texte a donné lieu à des interprétations diverses : Hübner explique les deux premières lignes BMERVASECO par *B(ene) mer(ito) Vaseco* ; d'autres pensent que B est peut-être l'abréviation du mot *Bandua*, fréquent dans les noms divins de la Lusitanie, et que le groupe MER est une abréviation de *Mercurius* (Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, s. v. *Bmervasegus*).

7. *C. I. Lat.*, II, 5670. — D'après Holder, *Altkelt.-Sprachschatz*, s. v., le nom du dieu *Bodus* doit être rattaché à la racine celtique *bodi*, qui exprime l'idée de victoire.

8. *C. I. Lat.*, II, 794.

9. *Id.*, ibid., 403.

10. *Id.*, ibid., 5663.

11. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 336. L'inscription, gravée sur trois faces d'un bloc de granit grossièrement équarri, est d'une lecture difficile.

12. *C. I. Lat.*, II, 2404; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 190, n° 12.

Caulex (?), dans la région de Lucus Augusti [1].

Coronus, au sud-est de Bracara Augusta [2].

Crougintoudadigoa, à l'extrémité nord-ouest de la Gallaecie, dans la région de La Corogne [3].

Cusuneneaecus, dans la région de Bracara Augusta [4].

Edovius, à Iria Flavia [5].

Elona (?) ou B. Elona, à Turgalium [6].

Frovida, (?) à Bracara Augusta [7].

Ivilia, chez les Varduli [8].

Lumii ou Lumiae. au centre de la Tarraconaise, à l'est de Toletum [9].

Macarius, au sud-est de Tudae, en Gallaecie [10].

Mamdica, aux environs d'Asturica Augusta [11],

Menoviacus ou Mentiviacus, dans la région d'Asturica Augusta [12].

Obana, à Celsa sur l'Ebre, au sud-est de Caesaraugusta [13].

1. *C. I. Lat.*, II, 2551. — Le datif *Cauleci* conduit vraisemblablement au nominatif *Caulex*.

2. *C. I. Lat.*, II. 5562.

3. *Id.* ibid., 2565 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 201, n° 7. Hugo Schuchardt a tenté d'expliquer ce nom divin. Dans le thême — *touda* —, il croit retrouver le nom de la ville de *Tudae*, située sur le cours inférieur du Minho (*Minius*) ; il rapproche les premières lettres *Crou* du nom des Grovii = Γροῦϊοι, peuplade qui occupait le littoral au nord et au sud de l'embouchure du fleuve. *Crougintoudadigoa* serait la divinité de Tudae, la ville des Grovii. M. Leite de Vasconcellos paraît accepter cette explication.

4. *C. I. Lat.*, II, 2375 = 5552 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 326.

5. *C. I. Lat.*, II, 2543 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 342.

6. *Ephem., Epigr.*, VIII, p. 377, n° 69.

7. *Id.*, ibid., n° 116 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 333 et suiv. Hübner se demande s'il ne faut pas lire [*P*]*rovida*(*e*) (*Fortunae*).

8. *Boletin de la Real Academia*, t. XXXXIX (1906), p. 422, M. Fita rapproche le nom divin *Ivilia* des noms *Abelio*, *Abellio*, et attribue à *Ivilia* le caractère d'une déesse des sources thermales. L'hypothèse nous paraît très hasardée.

9. *C. I. Lat.*, II, 3098.

10. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 196, n° 3.

11. *C. I. Lat.*, II, 5669 ; *Boletin de la Real Academia*, LX (1912), p. 506.

12. *C. I. Lat.*, II, 2628 = 5649 ; *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 407.

13. *C. I. Lat.*, II, 5849.

Ocaera (?), près de Bracara Augusta [1].

Pindusa, au centre de la Tarraconaise, à l'est de Toletum [2].

Poemana, à Lucus Augusti [3].

Rego ou Regon, à Lucus Augusti [4].

Reuveanabaraecus, à Turgalium [5].

Reva, au nord-est de Tudae [6].

Revelanganidaeguis ou Revelanganitaecus, chez les Igaeditani [7].

Runesius Cesius, à Ebora [8].

Saga, (?), aux environs de Norba [9].

Sciyutiat(es) ?, à Nescania, dans le *Conventus Cordubensis* [10].

Stelatesa, dans la haute vallée de l'Ebre, au nord-ouest de Calagurris [11].

Suttunius, près de Norba [12].

Togotes, à Caesarobriga, sur le Tage, à l'ouest de Toletum [13].

Trebaruna, chez les Igaeditani [14].

1. *C. I. Lat.*, II, 2458.

2. *Id.*, ibid., 5876.

3. *Id.*, ibid., 2573; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, p, 342, nº 41, se demande si *Poemana* est un nom indigène, ou une corruption du latin *Pomona*.

4. *C. I. Lat.*, II, 2574.

5. *Id.*, ibid., 685.

6. *Boletin de la Real Academia*, LVIII (1911), p. 513 nº 1.

7. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 323 nº 11 ; III, p. 209 et suiv.

8. Id., *op cit.*, II, p. 309 et suiv. cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires* de France, 1899, p, 270 et suiv.

9. *C. I. Lat.*, II, 731.

10. *Id.*, ibid., 5491, — Au-dessus de l'inscription, mutilée et peu lisible, est sculpté le buste d'une femme voilée, mais ce buste ne peut être l'image de la divinité, qui est désignée comme étant un dieu; DEO SCIYVTIAT..

11. *Boletin de la Real Academia*, LVIII (1911), p. 224 et suiv., nºs 1 et 2.

12. *C. I. Lat.*, II, 746. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p 218.

13. *C. I. Lat.*, II, 893.

14. *Ann. épigr.*, 1896, nº 2; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 295 et suiv. — Le savant archéologue portugais rapproche de l'ex-voto à Trebaruna une dédicace trouvée au même endroit à la déesse Victoria ; les

Turiacus, dans la région de Bracara Augusta [1].

Turr.otesgis ?, à Segontia, au centre de la Tarraconaise [2].

Uvarna, chez les Cantabres [3].

Vaccaburius, à Asturica Augusta [4].

Vagodonnaegus, au nord d'Asturica Augusta [5].

Verore ou Virroreviliaegus, à Lucus Augusti [6].

Outre ces divinités dont les noms ont été lus, presque tous avec certitude, sur des inscriptions, il y en avait d'autres, que les documents épigraphiques ne nous font pas connaître avec une égale netteté. Leurs noms ne nous sont parvenus que mutilés ou illisibles. Nous n'essaierons pas de les reconstituer ou de les deviner [7]. Ces divinités sont d'ailleurs peu nombreuses.

Quelques remarques peuvent être faites sur les noms divins dont nous venons de donner la liste. On y relève la fréquence des suffixes — *acus*, *aicus*, *aecus* ou *ecus*, *aegus* ou *egus*. Il est possible que ce soit là, comme on

deux textes ont été rédigés au nom du même personnage *Toncius Toncetami f(ilius)*. M Leite de Vasconcellos en conclut que Trebaruna était une déesse de même caractère que Victoria. La conclusion nous paraît injustifiée. Ce n'est pas une raison parce que le même personnage a invoqué, en deux circonstances différentes, Trebaruna et Victoria, pour que les deux déesses soient de même nature. En outre, les essais d'explication philologique du nom *Trebaruna* sont en désaccord avec une telle assimilation. D'après d'Arbois de Jubainville, Trebaruna, en celtique, signifie le *secret de la maison*. La divinité, qui porte ce nom, serait donc de la catégorie des *Pénates*. Pour faire admettre l'analogie de Trebaruna et de Victoria, M. Leite Vasconcellos cite le cas de Mars, qui fut d'abord une divinité agreste, puis qui devint un dieu de la guerre. La comparaison est bien fragile.

1. *C. I. Lat.*, II, 2374 = 5551 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 324 et suiv.

2. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 412, n° 140[a].

3. *C. I. Lat.*, II, 2924.

4. *Id.*, ibid., 5666.

5. *Id.*, ibid., 2636.

6. *Id.*, ibid., 2575-2578. — Le nom du dieu n'est complet qu'une fois : *Virroreviliaegus* ; sur les trois autres textes, il est abrégé sous les formes *Verore*, *Vero*, *Ver*.

7. *C. I. Lat.*, II, 2539, 2772, 3097, 3100, 5613, 5888 : — *Ephem. Epigr.* VIII, p. 450 n° 200[a] ; — Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 334 n° 20.

l'a dit, un indice d'origine celtique [1]. Toutefois les noms divins ont pu prendre cette forme, comme d'autres ont été latinisés, sans qu'on soit autorisé à en conclure que les divinités elles-mêmes fussent gauloises. Les essais, tentés pour expliquer par la langue celtique les noms pourvus de tels suffixes, n'ont point donné de résultats sérieux.

Plusieurs noms renferment, comme préfixe, un thème *Band —*, *Bandia —*, *Bandio*, *— Bandua —*; « l'élément *Band —*, écrit M. Leite de Vasconcellos, se rencontre dans le domaine des idiomes celtiques, exprime l'idée d'*ordonner*, de *défendre*. » [2] Or celui qui ordonne et qui défend, c'est le Maître, le Seigneur; si l'explication proposée par M. Leite de Vasconcellos est exacte, les thèmes précités auraient, dans la composition des noms divins, un sens analogue au mot latin *Dominus*, aux termes puniques *Baal*, *Melek*, *Adon*. Et de même que parfois dans les inscriptions latines le mot *Dominus* s'abrège en un D. ne pourrait-on de même résoudre les noms *Bcantunaecus*, *Bmerrasecus*, *B. Elona* (?) en *B(andius) Cantunaecus*, *B(andius) Merrasecus*, *B(andia) Elona* équivalents à *Dominus Cantunaecus*, *Dominus Merrasecus*, *Domina Elona* ? Cette hypothèse peut invoquer en sa faveur des formules telles que *Deo Dom(i)no Cusuneneaeco* [3], *Dominae Turibrig(ensi) Adaeginae* [4], qui se lisent sur des dédicaces de l'Espagne romaine.

Dans trois noms divins figure le thème *Reva*, *Reve-* ou *Reuve-*. L'éditeur de l'inscription *Peregrin[us] Apri fecit Reve e(x) voto* dans le *Boletin de la Real Academia* [5], M. Fidel Fita, rattache le nom *Reva* au même radical qui a donné le latin *rivus*, rivière. Les divinités, dans les

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 252 et suiv.
2. *Op. cit.*, II, p. 317.
3. *C. I. Lat.*, II, 2375 = 5552.
4. Id., ibid., 605.
5. LVIII (1911), p. 513, n° 1.

noms desquelles entre cet élément, auraient donc présidé aux eaux courantes.

Nous ne saurions trop répéter que ce sont là seulement des hypothèses. Elles ne doivent pas être rejetées *a priori* ; mais il convient d'affirmer nettement que ce sont des hypothèses et de ne pas les présenter comme des solutions acquises. Nous connaissons trop peu et trop mal les idiomes que parlaient les populations préromaines de la péninsule ibérique pour avoir la prétention d'expliquer avec certitude les noms divins, souvent mal gravés, incomplets ou mutilés, dont les inscriptions nous ont révélé l'existence.

A ces données fournies par les documents épigraphiques, devons-nous ajouter, avec M. Leite de Vasconcellos, certaines inductions tirées d'autres monuments? Est-il permis par exemple d'affirmer que le culte des arbres a été célébré dans la péninsule ibérique, parce que d'une part il y existait une ville dont le nom, *Nemetobriga*, signifie en langue celtique « la cité du bois sacré » et parce que d'autre part les monnaies de certaines villes portent au revers des palmes ou des branches d'arbres [1]? Doit-on invoquer la découverte de maintes figurines en bronze, représentant des animaux de race bovine, ovine ou porcine, pour conclure à l'existence d'un culte indigène des animaux dans l'Espagne romaine [2]? Même en ne déniant pas toute valeur religieuse aux documents précités, les conclusions qu'on peut en tirer restent très vagues [3].

1. *Religiões da Lusitania*, II, p. 108 et suiv.

2. *Ibid.*, II, p. 281 et suiv.

3. Il ne semble pas qu'on doive prêter une grande autorité au passage de Strabon III, 4 § 16 : « Suivant quelques auteurs, les Callaïques sont athées ; mais les Celtibères et les peuples qui les bornent au nord ont une divinité sans nom... » Il est tout à fait inexact que les Callaïques ou Gallaeciens fussent athées. C'est peut-être en Gallaecie qu'ont été recueillies le plus d'inscriptions religieuses nommant des divinités indigènes. Quant à la divinité sans nom des Celtibères, des Vardules, des Cantabres, il est probable que Strabon ignorait tout simplement son nom. Nous nous occuperons plus loin du rite curieux que le géographe grec mentionne dans le même passage. — M. Leite de Vasconcellos explique ainsi le passage pré-

Les divinités indigènes auxquelles, sous l'empire romain, les populations de la péninsule ibérique rendaient un culte, étaient donc nombreuses et variées. Il n'est pas actuellement possible d'attribuer à chacune de ces divinités une physionomie distincte. On croit cependant reconnaître que ces êtres divins personnifiaient parfois tels ou tels éléments de la nature physique, montagnes, rochers remarquables, promontoires, cours d'eau, sources, etc. ; qu'ailleurs ils passaient pour protéger les familles, les cités, les villages. Les dieux locaux des montagnes furent parfois assimilés à Jupiter. Un dieu guerrier reçut le nom et les traits du Mars gréco-romain. Une déesse du monde souterrain et du pays des ombres parut équivalente à Proserpina. Mais beaucoup de problèmes, posés par les documents, ne peuvent encore être résolus, et nous devons nous résigner à ne connaître que les noms de la plupart de ces divinités.

3.

Pour étudier les sanctuaires, dans lesquels se célébrait, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, le culte des divinités indigènes de la péninsule ibérique, nous ne possédons pas de documents comparables, soit pour le nombre soit pour la précision, à ceux qui nous ont permis de décrire les sanctuaires analogues de l'Afrique romaine. Les fouilles et les explorations archéologiques ont été beaucoup moins abondantes en Espagne et en Portugal qu'en Algérie et en Tunisie. La plupart des inscriptions religieuses, par lesquelles ont été révélés les noms des divinités, ont été découvertes les unes par hasard, les autres il y a fort longtemps ; il est rare que l'endroit précis et les circonstances de la trouvaille aient été retenus. Plusieurs ex-voto et dédi-

cité de Strabon : « Les Callaïques n'adorent pas des idoles ». Il pense que le mot θεός peut signifier aussi bien « *statue de divinité* » ou « *idole* », que « *dieu* » : *Religiões da Lusitania*, III, p. 69.

caces sont aujourd'hui perdus ; le texte en est connu seulement par des copies fort anciennes, dont il est impossible de contrôler l'exactitude.

Certains faits, néanmoins, ont échappé à l'oubli ou à l'indifférence. Ils méritent d'autant plus d'être signalés et commentés qu'ils sont moins nombreux.

Les temples de caractère et de plan gréco-romain semblent avoir été tout à fait exceptionnels parmi les sanctuaires des divinités indigènes de l'Espagne romaine.

La dédicace au dieu Vagodonnaegus a été trouvée sur le territoire d'Asturica Augusta, tout près d'un pavement en mosaïque, couvrant une superficie d'environ 200 pieds carrés [1] ; il est vraisemblable que ce sont là les vestiges d'un temple que la cité voisine consacra au dieu *ex donis*, comme il est dit dans l'inscription.

C'est là, à notre connaissance, le seul temple proprement dit de divinité indigène, qui ait été mentionné dans la péninsule ibérique. Aussi bien, dans le tableau qu'il a tracé de la civilisation lusitano-romaine, M. Leite de Vasconcellos ne cite aucun temple parmi les monuments de cette civilisation qui ont laissé des traces sur le sol portugais : on peut y étudier des restes de murailles, des arcs ou portes de villes, des ponts, des thermes, un théâtre, un cirque, des chaussées de voies romaines [2]. Mais nulle ruine de temple n'y a survécu. Ce n'est peut-être pas l'effet du seul hasard.

Si les cultes indigènes semblent ainsi avoir ignoré les temples d'aspect gréco-romain, d'autres sanctuaires, d'une disposition plus originale et d'un intérêt plus grand, sinon pour l'historien de l'art, du moins pour l'historien des religions, peuvent être aujourd'hui encore étudiés et décrits.

Le sanctuaire d'Endovellicus, dont l'emplacement était connu depuis la fin du XVI[e] siècle, a été exploré scientifiquement en 1890 par M. Leite de Vasconcellos. Aucun

1. *C. I. Lat.*, II, 2636.
3. *Religiões da Lusitania*, III, p. 179 et suiv.

vestige d'édifice n'y a été découvert; on y a recueilli seulement des cippes avec inscriptions ou anépigraphes, des statues, des figurines, des ex-voto de bronze, des débris d'objets en verre. Le sanctuaire du dieu a été comparé par le savant portugais au sanctuaire africain de Saturnus Balcaranensis [1]; c'était un haut-lieu, où le culte se célébrait en plein air et dans lequel, sans doute, les offrandes des dévots s'accumulaient autour de l'autel.

Le lieu de culte, qui occupait le sommet du Promontoire sacré, était de même nature. Artémidore disait vrai, sans doute, quand il affirmait, comme le rapporte Strabon, qu'il n'existait en ce lieu ni un temple ni un autel, au sens que les Grecs donnaient à ces deux termes. Mais il ne faudrait pas en conclure que l'endroit fût dépourvu de toute valeur religieuse et qu'aucun rite n'y fût pratiqué. Artémidore lui-même et Strabon nous apprennent que le lieu passait pour être hanté la nuit par des dieux; que pour cette raison l'accès en était interdit aux mortels après le coucher et avant le lever du soleil; qu'il y avait là des pierres sacrées, que les visiteurs ou bien tournaient dans un sens, puis dans l'autre, ou bien faisaient osciller; et que sur ces pierres on répandait des libations, mais qu'il était défendu d'y immoler des victimes [2]. Le caractère sacré du promontoire avait été reconnu par les Phéniciens; les deux noms d'Héraklès et de Kronos, par lesquels les Grecs désignaient la divinité dont le culte se célébrait sur la double pointe du cap Saint-Vincent, en fournissent la preuve [3]. Les détails donnés sur le rôle et sur la valeur qu'on attribuait à certaines pierres du promontoire attestent que celui-ci portait ou formait lui-même un sanctuaire. Un tel sanctuaire ne ressemblait guère assurément aux édifices religieux d'Athènes ou de Rome; il avait plutôt conservé le caractère des lieux de culte préhistoriques.

1. *Religiões da Lusitania*, II, p. 132.
2. Strab., III, 1, § 4; — Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 199 et suiv.
3. V. pl. haut, p. 149 et suiv.

Tel était aussi le cas des rochers haut placés sur lesquels des dédicaces furent gravées aux temps de l'empire romain, le rocher consacré à Jupiter Ladicus, le dieu de la montagne du même nom [1]; l'énorme roche arrondie qui porte la double inscription de sens obscur, où nous avons cru reconnaître les noms de deux divinités Cosunea et Fiduena [2]; enfin les rochers où se lisent, soit gravées, soit peintes, des inscriptions en caractères ibériques [3].

Sans pouvoir être, comme les précédents, assimilés à de véritables hauts-lieux, d'autres sanctuaires paraissent avoir été essentiellement constitués par des rochers ou des parois rocheuses.

A Panoias, près de Villa-Real, au nord du Douro, se trouve un des monuments les plus curieux de toute la Lusitanie. C'est un grand rocher, dont la surface a été en sept endroits différents aplanie ou entaillée par le travail de l'homme; ici des gradins ont été ménagés, là de petits bassins ont été creusés dans la pierre [4]. Cinq dédicaces s'y lisent encore : l'une écrite en grec, à Sérapis, les autres aux *dii*, ou bien aux *dii deaeque*, parmi lesquels une mention spéciale est faite des *Numina Lapitearum*. Ces inscriptions, dont malheureusement la lecture est incomplète et parfois douteuse, nous apprennent du moins sans contestation possible que ce rocher était un *templum* et qu'on y immolait des victimes; les mots *lacus*, *laciculi*, qui sont employés dans le texte, désignent, suivant toute apparence, les cavités, de plus ou moins grande dimension, creusées dans la roche vive. Aucune trace d'édifice n'a été signalée autour du rocher de Panoias; aucun vestige d'enceinte

1. *C. I. Lat.*, II, 2525.
2. V. pl. haut, p. 146 et suiv.
3. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 182 et suiv., nos XLIX, LVIIIa.
4. *C. I. Lat.*, II, 2395 ; *rupis modo singulari excisa et insculpta esse dicitur, partim laevigata, partim gradibus exornata et cavis perforata septem locis diversis* ; — *O archeologo Portugues*, I, p. 38 et p. 271 ; III, p. 59 et suiv.: p. 177 et suiv.: — Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 187.

sacrée non plus. C'était le rocher lui même qui était le lieu du culte.

Le sanctuaire de Tongoenabiacus était de même nature. Au-dessus de la source, à laquelle le dieu présidait, se dressait un grand rocher vertical, dont la paroi, à peu près égalisée, est ornée de deux sculptures et de plusieurs inscriptions [1]. Il n'est pas impossible que le rocher et la source aient été enfermés dans une enceinte sacrée, dans un *temenos*. Aux alentours de l'un et de l'autre, on a remarqué des vestiges antiques ; mais, ajoute M. Leite de Vasconcellos, ce sol a été tant et tant de fois retourné par les paysans, qu'il serait nécessaire d'entreprendre des fouilles méthodiques avant de rien affirmer [2]. Toutefois, qu'il y ait eu ou non un véritable *temenos*, le rocher était certainement la partie essentielle du sanctuaire, puisqu'on y avait gravé les dédicaces et sculpté les images soit du dieu soit du fidèle qui l'avait orné.

La même conclusion ressort, à notre avis, du site exact et de la nature de la pierre qui portait l'inscription du dieu Mirobieus [3]. Cette roche, si voisine du fleuve qu'à la moindre crue le texte était recouvert par les eaux, n'aurait sans doute pas été consacrée à la divinité si les habitants d'alentour ne l'avaient considérée comme la demeure ou au moins l'un des séjours préférés de Mirobieus. L'ex-voto offert aux *Nymphae Lupianae* [4] a de même été trouvé sur les bords du rio de Vizella.

Non moins significatifs sont les renseignements qui nous ont été transmis sur le culte du fleuve *Limia* [5] et l'action divinatoire des *Fontes Tamarici* [6]. Ni le fleuve ni les sources ne sont personnifiés. Le domaine sacré de l'un,

1. V. pl. haut, p. 153 et suiv.
2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 263.
3. V. pl. haut, p. 150 et suiv.
4. *C. I. Lat.*, II, 6288.
5. V. pl. haut, p. 151.
6. Id., p. 155.

c'est son propre courant, dont les superstitions locales estiment la traversée pleine de périls; les présages que donnent les autres, ce sont leurs eaux elles-mêmes qui les fournissent par leur émission intermittente.

Certes nous ne connaissons qu'un petit nombre de sanctuaires dédiés aux divinités indigènes de la Péninsule ibérique. Mais n'est-il pas remarquable que tous les lieux de culte, dont l'emplacement et l'aspect ont pu être étudiés avec précision, soient ou des hauts-lieux, sommets de montagnes et de promontoires, ou des rochers parfois voisins de rivières et de sources, ou encore les rivières et les sources elles-mêmes? L'architecture religieuse des Grecs et des Romains semble bien n'avoir exercé ici aucune influence sensible. En ce domaine les antiques coutumes locales ont survécu.

Elles ont aussi survécu, moins complètement toutefois, dans le rituel. Les formules votives ont été empruntées à la religion romaine. La plupart des ex-voto ont été gravés sur des pierres en forme d'autel. L'invocation à la déesse Ataecina reproduit les termes, pour ainsi dire consacrés, des prières romaines : *te rogo*, *oro*, *obsecro*. ... Les sacrifices, les libations, les offrandes, autant que nous pouvons le savoir, ne se distinguent pas en général des mêmes rites, tels qu'ils étaient pratiqués dans la religion gréco-romaine. Les sacrifices de captifs et de chevaux, que mentionne Strabon [1], doivent s'entendre de l'époque où les Lusitaniens étaient indépendants. Sous la domination romaine, ils n'eurent plus l'occasion de faire des prisonniers pour leur propre compte ni dans leur propre pays. Leurs procédés de divination, observation de la chute des victimes, inspection de leurs entrailles, ornithomancie, pyromancie [2], n'avaient rien d'original.

1. III, 3, §§ 6 et 7.
2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 62 et suiv.

Il est plus intéressant de signaler certains rites, encore pratiqués dans la péninsule ibérique aux temps de l'empire romain, et dont l'origine peut être attribuée avec la plus grande vraisemblance à une époque fort ancienne.

Les ex-voto, consacrés aux divinités indigènes, ne reçurent pas toujours la forme d'un cippe ou d'un autel. Il en est qui consistent simplement en un monolithe plus ou moins bien équarri. Parmi les monuments recueillis dans le sanctuaire d'Endovellicus, se trouve un monolithe à peine régulier, dont la partie inférieure est fruste [1] ; l'inscription, qu'il porte, est fort curieuse : [*End*]*ovolico Julia Anus relictum a majoribus a*(*nimo*) *l*(*ibens*) *p*(*osuit*). Que faut-il entendre par « *relictum a majoribus* »? M. Leite de Vasconcellos, qui a le premier publié ce texte, propose de sous-entendre *votum*. Julia Anus s'acquitterait, dans cette hypothèse, d'un vœu contracté par ses parents et laissé à sa charge. Mais est-il possible d'interpréter « *majores* » comme synonyme de *parentes*? D'autre part le verbe *p*(*osuit*) de la formule finale n'a point le même sens que *solvit*. Si dans l'expression *votum solvere*, le mot *votum*, de sens abstrait, signifie le rite lui-même, l'engagement pris, dans l'expression *votum ponere* ce même mot prend un sens concret et désigne l'objet voué, promis. *Relictum a majoribus* se rapporte, non pas à un vœu contracté par les parents de Julia Anus, mais à un objet qui provient de ses ancêtres, au monolithe même sur lequel l'inscription est gravée, pierre vénérable et d'autant plus digne d'être offerte au dieu.

Deux autres monolithes, de dimensions considérables, ont également été employés comme ex-voto. L'un d'eux, qui se trouve actuellement au Musée de Guimaraes, près de Braga, et qui provient de Caldas de Vizella, est une pierre haute de 1 m. 66, large de 0 m. 44, épaisse de 0 m. 55. Seule la partie de la pierre qui porte l'inscription a été aplanie ; toute l'extrémité inférieure est fruste. Le texte de

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 134 et suiv., p. 138 fig. 20.

l'inscription s'écarte de la banalité accoutumée des documents votifs : à la formule courante, il ajoute un distique un peu inattendu :

Quisquis honorem agitas, ita te tua gloria servet,
Praecipias puero ne linat hunc lapidem [1]

D'après Mommsen et Bücheler, ces deux vers renferment une recommandation à quiconque sollicite une charge publique de ne point graver ou peindre sur cette pierre sa proclamation aux électeurs. Le distique équivaudrait, suivant la remarque de M. Leite de Vasconcellos, à l'inscription moderne « *Défense d'afficher* ». Ne peut-on pas en conclure que le monument se dressait en quelque lieu public et qu'il parut nécessaire de le protéger spécialement contre toute profanation ?

Le troisième monolithe, haut de 1 m. 85, large de 0 m. 30, épais de 0 m. 23, provient de la région située au sud-est de Tudae. Il est un peu plus travaillé que les deux autres. Si la partie inférieure en est fruste, le sommet en a été sculpté en forme de cippe ou d'autel. L'inscription se lit au-dessous de ce cippe sur le fût carré du monument ; c'est un ex-voto au dieu Macarius [2].

Ces trois monolithes, consacrés à Endovellicus, à Bormanicus, à Macarius, diffèrent nettement des autres ex-voto consacrés aux divinités indigènes de la péninsule ibérique. Ce n'est pas, à notre avis, l'effet du seul hasard si l'un d'eux est dit « *relictum a majoribus* », tandis qu'un autre est particulièrement signalé au respect du public. Sans aucun doute, le caractère sacré de ces pierres dérivait de leur forme et de leur ancienneté même. Est-il téméraire de supposer que c'étaient d'antiques pierres levées ou menhirs ? Dans cette hypothèse, nous saisirions ici, une fois de plus, le contact qui a été nié sans raisons valables ni argu-

1. *C. I. Lat.*, II, 2403 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 266 et suiv.
2. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 196, n° 3 ; fig. 85.

ments sérieux, entre les temps de la préhistoire et l'époque historique.

C'est à une conclusion analogue que nous amène l'étude des rites pratiqués au célèbre rocher de Panoias. Sans doute les inscriptions gravées sur la roche vive ne sont pas d'une lecture certaine et il serait téméraire d'en vouloir donner une explication complète. On y distingue pourtant, dans les textes indiqués au *Corpus* [1] sous les lettres b et c, quelques phrases dont le sens est assez clair.

b) *Diis deabusque aeternum lacum omnibusque numinibus et Lapitearum cum hoc templo sacravit G. C. Calp. Rufinus v. c. in quo hostiae voto cremantur.*

Les mots *lacus* et *templum* se reconnaissent dans les parties a et d de la même inscription. *Hoc templum* désigne suivant toute probabilité le rocher, qui constituait le lieu de culte. C'est donc sur le rocher même que les victimes offertes en ex-voto étaient brûlées.

La partie e, à peu près complète et dont les rares lacunes ou difficultés ont été les unes restituées, les autres résolues par M. Leite de Vasconcellos [2] complète et précise ce premier renseignement.

c) *Diis..... hujus hostiae quae cadunt hic imm*[*ol*]*antur*; *exta intra quadrata contra cremantur*; *san*[*gui*]*s lac*[*i*]*culis* [*juxta*] *superfu*[*ndi*]*tur.*

Ainsi les victimes étaient immolées sur le rocher; leurs entrailles étaient brûlées dans des excavations carrées qui avaient été sans doute creusées à la surface de la pierre; leur sang était répandu dans des *laciculi*. Le terme *laciculi* est nouveau. C'est un diminutif de *lacus*; il désigne probablement ces creux, dont le rocher était parsemé en sept endroits différents [3].

Il semble donc bien ressortir de ce document que le

1. II, 2395.
2. *O archeologo Portugues*, III, p. 177 et suiv.
3. « *Cavis perforata septem locis diversis* », *C. I. Lat.*, II, 2395.

rocher jouait ici le même rôle que l'autel dans un temple gréco-romain : les entrailles des victimes y étaient brûlées, leur sang y était recueilli. Le rocher nous apparaît comme une véritable pierre de sacrifice, et l'usage de telles pierres remonte aux temps préhistoriques [1].

Parmi les rites propres au sanctuaire du Promontoire Sacré et que Strabon a décrits, il en est un dont l'origine est également fort ancienne. Il est d'autant plus regrettable que le texte de l'écrivain grec soit tenu pour douteux dans ce passage. Suivant la leçon des manuscrits, Strabon rapporte, d'après Artémidore, qu'il y a en plusieurs points du Promontoire des groupes de trois ou quatre pierres, que les visiteurs retournent, en vertu d'une coutume traditionnelle, et qu'ils changent de place.... » [2]. Certains éditeurs, substituant au mot μεταφέρεσθαι le mot μεταστρέφεσθαι, ont modifié le sens du rite, qui aurait consisté, non pas à retourner d'abord les pierres, puis à les changer de place, mais à les tourner d'abord dans un sens, puis dans un autre [3]. M. Leite de Vasconcellos a fait de ce rite une étude brève, mais substantielle. Aujourd'hui encore, des superstitions survivent sur le Promontoire Sacré, qui attribuent un pouvoir magique à certains tas de petites pierres, accumulés à l'extrémité du Cap, près du phare et des ruines du couvent de Saint-Vincent [4]. D'autre part M. S. Reinach a cru reconnaître dans le rite mentionné par Strabon un cas de pierres oscillantes ou balançantes [5] ; Movers rattache le même rite au culte des bétyles [6]. Quelle que soit l'explication adoptée, quelle que soit même la leçon du texte préférée, ce rite du Promontoire Sacré était certainement préromain. La survivance jusqu'à nos jours, au même lieu, de superstitions

1. Communication de M. le Dr Capitan au Congrès des Sociétés savantes de 1914, *Bull. arch. du Comité,* 1914, p. CXII et suiv.
2. Strab., III, 1 § 4.
3. Strab., trad. A. Tardieu, 1, p. 223, n. 1.
4. *Religiões da Lusitania*, II, p. 202 et suiv.
5. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, III, p. 398.
6. Movers, *Die Phœnizier,* II, p. 648.

relatives à des tas de pierres permet de croire qu'il ne disparut pas à l'époque romaine, bien que le renseignement de Strabon, emprunté à Artémidore, se rapporte au Ier siècle av. J.-C.

C'est encore Strabon qui nous signale un rite curieux, en usage de son temps chez les Celtibères et les peuples qui les bornent au nord [1] : « Les Celtibères et les peuples qui les bornent au nord ont une divinité sans nom, à laquelle ils rendent hommage en formant tous les mois, à l'époque de la pleine lune, la nuit, devant la porte de leurs maisons et chaque famille bien au complet, des chœurs de danse qui se prolongent jusqu'au matin » [2]. Un tel rite se rattache sans doute à un culte lunaire. Il est d'origine préromaine. Mais nous ne possédons aucun indice nous permettant de savoir dans quelle mesure il a continué d'être pratiqué sous l'empire romain.

L'inscription, récemment découverte sur le territoire de la cité des Igaeditani, renferme une formule inédite : *[Re]ve-langanitaeco [es]t hostia deliganda. Lucanus Adici [f]ilius.* Gravé sur une table de granit, haute de 1 m. 12, large de 0 m. 41, épaisse de 0 m. 17, ce texte est incomplet à gauche. Le début des lignes manque. M. Leite de Vasconcellos estime que le nombre des lettres disparues est peu considérable [3]. Si pourtant le nom de Revelanganitaecus était, à la première ligne, précédé d'un terme tel que *Deo* [4], *Sancto* [5], ou même *Deo domino* [6], la restitution proposée ne conviendrait plus. Toutefois, même incomplet et mutilé, ce texte doit retenir notre attention, en raison de la seconde ligne : *[es]t hostia deliganda*. M. Leite de Vasconcellos explique

1. Par exemple, les Vardules, les Cantabres, les Vascons.
2. Strab., III, 4, § 16.
3. *Religiões da Lusitania*, III, p. 209 et suiv.
4. *Deo Bodo Boletin de la Real Academia*, LX (1912), p. 501); *Deae Cabar...* (*C. I. Lat.*, II, 403); *Deo Mentiviaco* (*Id.*, ibid., 2628 = 5649); cf. *id.*, ibid., 2374 = 5551, 5491, 5636, 5888, etc.
5. *Sanct[o] Runeso Cesio* (Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 302).
6. *Deo Domino Cusuneneaeco* (*C. I. Lat.*, II, 2375 = 5552).

cette expression en rappelant que dans le rituel romain la victime devait être libre de tout lien, au moment où elle était immolée : *hostia deliganda* équivaudrait à *hostia immolanda*. D'autre part l'emploi du participe *deliganda* indique, d'après le savant portugais, qu'il s'agit non d'un ex-voto, mais d'un *votum*, non d'un acte déjà réalisé, mais d'une intention [1]. L'interprétation est ingénieuse. Mais une autre hypothèse nous semble également possible. Pourquoi ne verrait-on pas dans l'obligation de délier la victime un rite spécial du culte de Revelanganitaecus? La tournure *est hostia deliganda* peut être, d'autre part, synonyme de *hostia deligetur*; l'emploi du subjonctif est fréquent dans les règlements de culte dont le texte nous a été conservé [2]. Lucanus, Adiei filius, ne serait pas un fidèle promettant, en termes tout à fait exceptionnels, une victime à la divinité ; il faudrait y voir le personnage qui a fait graver sur la pierre, afin que nul n'en ignore, une recommandation rituelle très importante.

Quant à la crainte superstitieuse qu'inspirait le passage de la rivière Limia [3], il est possible, comme le suppose M. Leite de Vasconcellos, que les habitants du pays, quand ils étaient obligés de traverser les cours d'eau, fussent habitués à conjurer, par quelque prière ou par quelque rite expiatoire, l'esprit des eaux [4]. Mais nous n'avons là-dessus aucun renseignement précis.

Ainsi, malgré la rareté des documents, l'état mutilé ou l'obscurité de quelques-uns d'entre eux, nous avons pu cependant établir que les sanctuaires consacrés aux divinités indigènes de l'Espagne romaine et les rites pratiqués en leur honneur avaient maintes fois gardé un aspect et un caractère préromain incontestables. Nous avons même cru reconnaître, et nous les avons signalées, des survivances

1. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 211.
2. Par exemple *C. I. Lat.*, XII, 4333.
3. V. plus haut, p. 151.
4. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 228.

de l'époque préhistorique. Le culte, en ses formes extérieures, demeura donc, au moins en partie, fidèle aux antiques traditions du pays. Endovellicus, Tongoenabiacus, Cosunea et Fiduena, les divinités du rocher de Panoias, Mirobieus, dont les noms avaient été à peine latinisés, continuèrent, sous l'empire romain, à recevoir, dans leurs vieux sanctuaires frustes et naturels, les mêmes hommages qui leur avaient été rendus au temps où les Lusitaniens et les autres peuples voisins étaient indépendants.

4.

Les cultes indigènes survécurent-ils également dans toutes les parties de la péninsule ibérique? A quelle classe de la population appartenaient surtout leurs dévots?

Lorsque l'on étudie l'origine géographique des documents que nous possédons aujourd'hui sur les cultes indigènes de l'Espagne romaine, on est immédiatement frappé de l'importance, tout à fait prépondérante à ce point de vue, de la Lusitanie et de la partie nord-ouest de la Tarraconaise. Si l'on considère comme un seul et unique témoignage l'ensemble des ex-voto recueillis sur l'emplacement du sanctuaire d'Endovellicus on connaît à l'heure actuelle, en chiffres ronds, 180 documents concernant les cultes indigènes de la péninsule ibérique : 160 d'entre eux, soit plus des quatre cinquièmes, proviennent de la Lusitanie et du nord-ouest de la Tarraconaise [1]. Si l'on dénombre toutes les inscriptions trouvées au sanctuaire d'Endovellicus, on obtient le total de 230 textes, sur lesquels 208, c'est-à-dire presque exactement les neuf dixièmes, représentent ces mêmes régions [2]. La Bétique n'en a fourni que 7, dont 6

1. Voici comment les documents aujourd'hui connus se répartissent dans ce cas : Lusitanie, 63; Gallaecie, 66; Asturie, 11 ; pays des Cantabres et des Vardules, 6 ; Conventus Cluniensis, 14 ; Tarraconaise centrale, 9 ; Tarraconaise orientale et méridionale, 6 ; Bétique, 7.

2. Dans ce second cas, seul le chiffre relatif à la Lusitanie est modifié : il monte à 111.

sont originaires des environs d'Hispalis et de la Baeturia, c'est-à-dire des parties de la province voisines de la Lusitanie. La côte orientale de la péninsule et les plateaux du centre, que traversent, dans leur cours supérieur, le Tage et la Guadiana, sont très pauvres en traces de cultes indigènes.

L'étude détaillée de cette statistique en confirme le caractère général. La Lusitanie y figure pour plus du tiers des documents. L'extrémité nord-ouest de la Tarraconaise, la la Gallaecie et la région des Astures, qui formèrent à partir du IIe siècle après J.-C. une province séparée, y ont une importance au moins égale à celle de la Lusitanie. Le pays des Cantabres et des Vardules, la haute vallée de l'Ebre et les territoires compris dans le *conventus Cluniensis* n'occupent qu'un rang tout à fait secondaire. Si l'on trace sur la carte de l'Espagne romaine une ligne, dirigée du sud au nord et déterminée par les frontières orientales des deux provinces de Lusitanie et de Gallaecie et Asturie, les traces de cultes indigènes retrouvées à l'ouest de cette ligne sont, approximativement, quatre fois plus nombreuses que les vestiges de ces mêmes cultes aujourd'hui connus à l'est. Or ces deux provinces ne forment que le tiers de toute la péninsule ibérique.

Il n'est donc pas douteux que, dans l'Espagne romaine, la terre d'élection des cultes indigènes fût la partie du pays la plus proche de l'Atlantique.

D'autre part les sanctuaires et les lieux de culte, dont l'emplacement a pu être déterminé avec précision, étaient situés hors des villes : par exemple, le sanctuaire d'Endovellicus[1] ; le Promontoire sacré[2] ; les rochers de Cosunea et Fiduena[3], des dieux de Panoias[4], de Tongoenabiacus[5].

1. V. pl. haut, p. 169 et suiv.
2. V. pl. haut, p. 170.
3. V. pl. haut, p. 146 et suiv.
4. V. pl. haut, p. 171 et suiv.
5. V. pl. haut, p. 153 et suiv.

Plusieurs ex-voto furent gravés sur des rochers, soit en pleine montagne comme l'ex-voto à Jupiter Ladicus [1] et certaines inscriptions ibériques [2], soit au bord même des rivières, comme le monument à Mirobieus [3]. Parmi les cités, ce ne sont pas les plus importantes qui ont fourni le plus de documents. En Lusitanie, Scallabis, Olisipo, Pax, Julia, Emerita, dont trois étaient chefs-lieux de *conventus*, cèdent le pas, de loin, à des villes bien plus obscures, Norba, Turgalium, Capera, Igaeditum [4]. En Gallaecie, les découvertes ont été surtout abondantes en dehors des cités, bien moins à Bracara Augusta même ou à Lucus Augusti que dans les campagnes accidentées voisines de ces centres urbains. Chez les Astures, le cas d'Asturica Augusta est exactement analogue. On pourrait multiplier les exemples. Dans la Tarraconaise du nord et du centre, ce n'est ni à Clunia même, ni à Caesaraugusta, ni à Tarraco, chefs-lieux de *conventus*, que les cultes indigènes semblent avoir été populaires, mais soit en pleine campagne, soit dans des villes très modestes, telles que Tullonium [5], Uxama [6], Segontia [7], Celsa [8], Augustobriga [9]. Dans le sud de la province, Carthago Nova les dédaignait, mais ils avaient gardé ou trouvé des dévots à Ilici [10], chez les Accitani [11] et dans les montagnes qui dominent la côte méridionale [12].

1. *C. I. Lat.*, II, 2525.
2. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 182, nº XLIX, p. 188, nº LVIIIa.
3. V. pl. haut, p. 150 et suiv., p. 172.
4. Scallabis n'a fourni jusqu'à présent aucun document ; Olisipo en a fourni 1 ; Pax Julia; 2; Emerita, 4. — Au contraire on en connaît 14 de Norba, 6 de Turgalium, 6 de Capera, 7 du territoire des Igaeditani.
5. *C. I. Lat.*, II, 2939.
6. *Id.*, ibid., 2818.
7. *Id.*, ibid., 5798; *Eph. Epigr.*, VIII, p. 412, nº 140a.
8. *C. I. Lat.*, II, 5849.
9. *Id.*, ibid., 2849 = 5797.
10. *Boletin de la Real Academia*, LXIII (1913), p. 147-148.
11. Macrob., *Saturn*, I, 19 § 5; v. pl. haut, p. 136 et suiv.
12. V. pl. haut, p. 148.

Dans l'ensemble par conséquent, ce qui caractérise la diffusion géographique des cultes indigènes en Espagne sous l'empire romain, c'est la prédominance incontestable de l'ouest et du nord-ouest sur l'est et le sud, des petites villes sur les chefs-lieux, des campagnes sur les centres urbains. En deux régions surtout, dans la vallée inférieure de l'Ebre et en Bétique ces cultes furent réduits à merci ou absorbés. Ce sont là, en effet, les deux parties de l'Espagne que la nature a le plus largement ouvertes aux influences extérieures. Les plateaux et les sierras du centre, les montagnes du nord-ouest, les terrasses de l'ouest ont toujours été moins exposés aux actions venues du monde méditerranéen. La domination romaine s'y est établie plus tard ; il a fallu de longues guerres et de rudes campagnes pour dompter les Celtibères de la région de Numantia, les Lusitaniens de la côte occidentale, les Gallaeciens, les Astures et les Cantabres de la chaîne pyrénéenne. La vie municipale y a été moins développée et moins brillante qu'à l'est et au sud. La civilisation, la mythologie, les religions gréco-romaines n'y ont pas trouvé un terrain aussi favorable que sur le rivage méditerranéen de la péninsule ou sur les bords de l'Ebre et du Guadalquivir. L'histoire religieuse se modèle ici nettement sur l'histoire militaire et politique.

Si tel est bien le sens général de la diffusion géographique de cultes indigènes en Espagne, il convient de mettre en lumière certains faits particuliers. Les cultes d'origine celtique, ceux d'Epona [1], de Bormanicus [2], de Dulovius [3],

1. A. Segontia, *C. I. Lat.*, II, 5798.

2. Les dédicaces à Bormanicus ont été trouvées non loin de l'antique Bracara Augusta, dans le sud de la Gallaecie ; mais l'une d'entre elles est signée d'un personnage, C. Pompeius Rectugenus ou Motugenus, originaire d'Uxama, *C. I. Lat.*, II, 2403 ; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 266 et suiv.

3. Près de Norba, *Boletin de la Real Academia*, XXXVI (1900), p. 505.

des Matres [1], des Lugoves [2], des Lougii [3], des Duilli ou Duillae [4], d'Obiona [5], ont survécu principalement, sauf de rares exceptions, dans la partie centrale de la péninsule, autour de Clunia, là où précisément les géographes antiques placent la résidence des Celtibères.

La présence de la *Legio VII gemina* et de contingents auxiliaires dans le pays des Astures et en Gallaecie ne semble avoir exercé aucune action sur les cultes indigènes [6]. Autour d'Asturica Augusta, d'Iria Flavia, de Bracara Augusta, de Lucus Augusti, les dédicaces et les ex-voto, où sont gravés les noms des vieilles divinités du pays, ont été trouvés en grand nombre [7]. Très peu d'officiers et de soldats se sont associés à ces cultes ; mais leur abondance même dans cette région prouve qu'ils jouissaient d une pleine liberté.

Les cultes indigènes sont demeurés populaires, aux temps de l'empire romain, dans les parties de la péninsule ibérique que la civilisation gréco-romaine a le moins atteintes et le moins pénétrées. Là où leurs traces ont disparu, ce n'est point parce que le gouvernement impérial leur a fait la guerre, c'est parce que les mœurs et les traditions plus anciennes furent comme submergées par l'afflux des idées et des coutumes propres à la cité victorieuse. A l'ouest et au nord-ouest cet afflux perdit sa force et demeura superficiel ; ce fut précisément dans ces régions que les anciens cultes résistèrent le mieux. L'inégale dif-

1. Surtout à Clunia et près de Clunia, *C. I. Lat.*, II, 2764, 2776, 6338.
2. A Uxama, *C. I. Lat.*, II, 2818
3. A Augustobriga, près de Numantia, *Id* , ibid., 2849 = 5797.
4. A Pallantia, *Boletin de la Real Academia*, XXXVI (1900), p. 507 et suiv.
5. Dans les montagnes, au nord de Clunia, *C. I. Lat.*, II, 5808.
6. Le quartier général de la *Legio* VII *gemina* se trouvait à peu de distance au nord d'Asturica Augusta. Le nom moderne de Léon reproduit le mot latin *legio*.
7. Une dizaine autour d'Asturica Augusta ; — quatre près d'Iria Flavia ; — plus de vingt dans les environs de Bracara Augusta ; — dix près de Lucus Augusti.

fusion géographique de ces cultes dans l'Espagne romaine ne fut pas le résultat d'une pression administrative ou d'une hostilité politique ; c'est un fait, en quelque manière naturel et spontané, d'ordre social et d'ordre moral.

Ce caractère apparaîtra plus nettement encore, si nous étudions quelle était la condition sociale des fidèles qui continuaient de rendre hommage aux divinités de leurs ancêtres, de pratiquer dans des sanctuaires presque frustes les vieux rites nationaux.

Les dédicants, dont les noms se lisent avec certitude sur les inscriptions aujourd'hui connues, sont au nombre d'environ 180. Parmi eux, ne se trouve aucun fonctionnaire provincial, ni proconsul, ni légat propréteur, ni questeur, ni procurateur. Le corps d'occupation, qui se composait principalement, au IIe et au IIIe siècle ap. J.-C., de la *Legio VII gemina*, y est représenté par un des commandants de cette légion, L. Terentius Homullus Jumor [1], par le chef d'un détachement légionnaire, C. Julius Urbanus [2], et par six soldats [3]. L'un de ces soldats était originaire de la cité des Igaeditani ; un autre invoqua les *dii deaeque Conumbrigenses*, ce qui autorise à croire que Conumbriga de Lusitanie était sa patrie. L'un et l'autre d'ailleurs servaient dans une *cohors Lusitanorum*.

A la maison impériale appartiennent deux affranchis d'Auguste, contemporains de Trajan, puisqu'ils portent le gentilice Ulpius, M. Ulpius Aug. lib. Eutyches [4], M. Ulpius Aug. lib. Gracilis [5]. Le premier était préposé à l'exploitation d'une mine, le *metallum Alboc'ense*), située en Gallaecie.

C'étaient peut-être des affranchis privés, ces trois

1. *C. I. Lat.*, II, 5084 = 5676.
2. *Id.*, ibid., 3588 = 5960.
3. *Id.*, ibid., 403, 432, 746, 2374 = 5551, 2551 ; *Ann. épigr.*, 1896 n° 2 ; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 185, n° 8 ; p. 295 et suiv. ; p. 317 ; p. 324, n° 12 ; p. 341 ; p. 344 ; III, p. 218.
4. *C. I. Lat.*, II, 2598.
5. *Id.*, ibid., 2525.

Pompeii, Clitus, Corinthus, Calvinus, qui invoquèrent non loin du Douro, la Tutela Tiriensis [1].

Donc un commandant de légion, un officier et six soldats, deux affranchis impériaux et peut-être trois affranchis privés : tels sont, dans la foule de ceux qui rendirent un culte aux divinités indigènes de l'Espagne romaine, les seuls éléments d'apparence exotique. Encore faut-il rappeler que deux des soldats sont nés en Lusitanie. Par conséquent, onze dévots au maximum, sur cent quatre-vingts environ, peuvent être tenus, en l'absence de tout indice contraire, comme d'origine étrangère à la péninsule ibérique [2]. Tous les autres résidaient dans le pays même, non point comme fonctionnaires civils, comme officiers ou soldats du corps d'occupation, comme administrateurs de biens impériaux, comme affranchis de particuliers, mais comme habitants, en quelque sorte permanents et enracinés, des cités ou des campagnes.

Les cités elles-mêmes ne semblent pas avoir été d'une grande ferveur à l'égard des cultes indigènes. Asturica Augusta fit construire, en l'honneur du dieu Vagodonnaegus, avec des ressources provenant de dons privés, un sanctuaire, dont les traces sont encore visibles entre Astorga et Léon [3]. Sur un ex-voto au dieu Aernus se lit la formule : *ordo Zoelarum* ; c'est l'assemblée municipale qui s'est acquittée du vœu [4]. Zoelae se trouvait dans la Gallaecie méridionale, à peu de distance du Douro. Les documents aujourd'hui connus ne mentionnent aucune autre ville.

1. *Ephem. Epigr.*, VIII, p. 400, n° 111a. — Les deux cognomina *Clitus* et *Corinthus* semblent indiquer que deux au moins de ces personnages étaient d'origine grecque ou orientale.

2. Il faut peut-être y ajouter cinq esclaves, dont deux portent des noms grecs : *C. I. Lat.*, II, 130, 133, 5298 ; Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 133 ; *Boletin de la Real Academia*, XL (1902), p. 541, n° 1. — Le nombre des dédicants d'origine probablement étrangère serait dans ce cas porté à seize.

3. *C. I. Lat.*, II, 2636.

4. *Id.*, ibid., 2606.

Deux dédicaces témoignent d'une piété collective. A Lucus Augusti, la déesse Poemana reçut les hommages d'un *collegium divi Augusti* [1]. Le rapprochement d'un culte indigène et du culte de la divinité impériale mérite d'être signalé ; il prouve, entre autres arguments, qu'aucune hostilité ne s'était élevée entre la religion officielle de l'empire et les antiques religions des peuples vaincus et soumis. A Uxama, tout près de Clunia en Tarraconaise, les Lugoves furent honorés au nom d'un *collegium sutorum* par un personnage dont le nom se lit : *L. L. Urcico?* [2].

Toutes les autres dédicaces, tous les autres ex-voto émanent de l'initiative individuelle. Parmi les dédicants, un seul fut magistrat municipal ; encore le texte qui le nomme est-il fort suspect [3]. Un *sacerdos* public, peut-être un *magister* (*pagi* ou *collegii*)? d'Italica consacrèrent des *vestigia* à cette *Domina Regia* ou *Curania,* dont la nature et les attributions demeurent énigmatiques [4]. Ce sont là les seuls fidèles, dont le nom soit suivi, sur nos inscriptions, de l'indication d'une magistrature, d'une fonction ou d'un sacerdoce publics. L'immense majorité, par conséquent, au nombre de 160 environ, se compose de simples particuliers. On n'y compte pas plus de cinq citoyens romains, dont un *vir clarissimus* [5] et un chevalier [6]. L'un de ces citoyens était originaire d'Uxama et portait, à côté d'un prénom et d'un gentilice latin, un surnom nettement indigène, *C. Pompeius Motugenus ou Rectugenus*; un autre portait le surnom de *Silo,* qu'avait également porté son père. Ce n'étaient pas, certainement, des immigrés, venus de Rome ou d'Italie.

1. *C. I. Lat.*, II, 2573.
2. *Id.*, ibid., 2818.
3. *Id.*, ibid., 5276. Hübner craint que la pierre ne soit pas antique.
4. V. pl. haut, p. 158 et suiv. L'un des dédicants est ainsi désigné : *P. B(aebius?) Fortunatus sac(erdos) c(oloniae) A(eliae) Aug(ustae) Ital(icae)* ; l'autre : *Lukanus Fedeleis* (sic) *m(agister?)*.
5. *C. I. Lat.*, II, 2305 : *G. C. Calp(urnius) Rufinus v. c.*
6. *Id.*, ibid., 131 : *Sextus Cocceius Craterus Honorinus eques romanus.* — Les ex-voto de simples citoyens sont : *Id.*, ibid., 139, 2103, 2628 = 5649.

Des autres dédicants nous ne connaissons que les noms; du moins leur nomenclature et leur onomastique nous fournissent des renseignements précis.

Sur une soixantaine d'inscriptions, l'onomastique est conforme aux règles romaines. Les noms d'hommes se composent d'un prénom, d'un gentilice, d'un surnom; les noms de femmes d'un gentilice et d'un surnom. La filiation est rarement indiquée; lorsqu'elle l'est, c'est, sauf trois exceptions [1], par le prénom du père. Les gentilices sont empruntés presque tous à la nomenclature romaine : *Aemilius, Caecilius, Calpurnius, Julius, Junius, Licinius, Pompeius, Sempronius, Vibius; — Antonia, Cornelia, Flavia, Helvia, Julia, Pomponia, Terentia.* On peut sans doute attribuer une origine locale à *Crassicius* [2], *Hispanius* [3], *Sitonius* [4]. Les surnoms présentent le même caractère : ils sont en très grande majorité latins, plus rarement grecs : *Ybas* [5], *Pylades* [6], *Megistè* [7], *Andronicus* [8]; seuls paraissent d'origine indigène, gauloise ou ibérique : *Bessuca* [9], *Cuba* [10], *Evene* [11]. Les dédicants de cette série appartenaient, suivant toute apparence, à la classe de la population provinciale, qui avait le plus subi l'influence romaine : c'étaient des membres de la petite bourgeoisie municipale, qui avaient pris des noms romains, comme ils s'étaient habitués à porter la toge, à parler et à écrire le latin.

Plus nombreux sont les textes qui dérogent nettement aux règles de l'onomastique romaine et dans lesquels

1. *C. I. Lat.*, II, 2469 : *Q. Nivius Placidi f. Flavinus.* — *Id.*, ibid., 740 : *L. V(alerius?) Lupus Tancini f.* — *Id.*, ibid. : 2418 : *Flavia Cuba Firmani filia.*
2. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, II, p. 333.
3. *C. I. Lat.*, II, 5612.
4. *Id.*, ibid., 5201.
5. *Id.*, ibid., 136.
6. *Id.*, ibid., 2370.
7. *Id.*, ibid., 2764.
8. *Id.*, ibid., 6265a.
9. *Id.*, ibid., 3097.
10. *Id.*, ibid., 2418. V. pl. haut, p. 141, n. 8.
11. *Boletin de la Real Academia*, LXI (1912), p. 535.

apparaissent fréquents les noms indigènes. Ici le dédicant porte un gentilice et un surnom, mais il n'a pas de prénom : par exemple *Cornelius Oculatus* [1], *Sulpicius Severus* [2], *Pomponius Betunus* [3]; ailleurs il semble n'être désigné que par un gentilice *Caelius* [4], *Flavius* [5], ou un nom de même forme, tel que *Segontius* [6], *Veicius* [7]. Ailleurs enfin et le plus souvent, il n'a qu'un nom, de provenance latine ou indigène, suivi du nom de son père : *Afer Albini f.* [8], *Rectus Rufi f.* [9], *Cicero Manci* [10], *Albinus Balesini* [11], *Adalus Cloutaï* [12], *Amminus Andaitiae f.* [13], *Camala Arqui f.* [14], *Catuenus Docquirici f.* [15], etc., etc. Nous avons compté environ 90 textes où soit la nomenclature, soit l'onomastique, souvent l'une et l'autre révèlent ainsi sans aucun doute la survivance des traditions indigènes; c'est donc exactement la moitié de tous les documents que nous possédons aujourd'hui sur les cultes préromains de la péninsule ibérique. Les dédicaces et les ex-voto sur lesquels ont été gravés de tels noms attestent la piété fidèle qu'avaient gardée à leurs anciens cultes les plus modestes, les plus obscurs parmi les habitants de l'Espagne romaine.

Ainsi, de même qu'au point de vue géographique les traces des cultes indigènes sont de beaucoup les plus nombreuses à l'ouest et au nord-ouest de la péninsule, c'est-à-dire dans les régions qui ont été le plus tard et le plus

1. *C. I. Lat.*, II, 2498.
2. *Id.*, ibid., 2539.
3. *Boletin de la Real Academia*, LVIII (1911), p. 224 n° 1.
4. *C. I. Lat.*, II, 5278.
5. *Id.*, ibid., 5564.
6. *Id.*, ibid., 5808.
7. *Id.*, ibid., 5670.
8. *Id.*, ibid., 685.
9. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, II, p. 323 n° 11.
10. *C. I. Lat.*, II, 5623.
11. *Id.*, ibid., 2471.
12. *Id.*, ibid., 2543.
13. *Id.*, ibid., 454.
14. Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, III, p. 199 et suiv., n° 5.
15. *C. I. Lat.*, II, 431.

difficilement soumises par Rome, de même, au point de vue social, les fidèles de ces cultes se sont recrutés en grande majorité parmi les petites gens, de condition en général médiocre, et dont beaucoup restaient indifférents, sans y être d'ailleurs hostiles, aux influences gréco-romaines.

Mais peut-être ces survivances ont-elles peu à peu disparu, cette fidélité aux cultes préromains s'est-elle affaiblie à mesure que le temps passait et que les souvenirs de l'indépendance ibérique s'éloignaient davantage? Disposons-nous de données chronologiques assez précises pour résoudre cette question?

A notre connaissance, deux textes épigraphiques seulement portent une date : une inscription mi-latine, mi-ibérique des environs de Bracara Augusta a été gravée en 159 ap. J.-C.[1]; un ex-voto a été consacré au dieu Eaecus en 219[2].

D'autres documents peuvent être datés, sinon avec la même précision, du moins approximativement. Aux premières années de l'empire doivent être rapportés les renseignements que nous avons recueillis dans Strabon, dans Justin, dans Pline l'Ancien sur les cultes du Promontoire Sacré, sur certains rites pratiqués par les Lusitaniens et les Celtibères, sur diverses superstitions des Gallaeciens et des Cantabres[3]. Il en est de même des traditions relatives à la rivière Limia[4]. Mais nous n'avons aucun moyen de savoir si ces cultes, ces rites, ces superstitions, ces traditions étaient encore pratiqués ou populaires aux IIIe et IVe siècles de l'ère chrétienne. M. Leite de Vasconcellos a sans doute constaté au Cap Saint-Vincent l'existence de croyances modernes qui semblent n'être pas sans rapports avec les légendes et les superstitions recueillies par Strabon; mais ce n'est pas là une preuve objective et directe de leur survivance pendant toute la durée de l'antiquité romaine.

1. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae*, p. 182, nº XLIX.
2. *C. I. Lat.*, II, 742.
3. V. pl haut p. 157 et suiv.
4. Id., p. 151.

Plus efficaces sont à ce point de vue les témoignages de Martial et de Macrobe. Que le *Vadavero*, qualifié de *sacer* par le poète, soit une montagne ou un fleuve, la croyance en son caractère divin existait encore à la fin du Ier siècle ap. J. C., et le séjour de Martial à Rome ne lui avait pas fait oublier ce culte local des environs de Bilbilis. Macrobe, dans la phrase où il mentionne *Neton* comme dieu des Accitani, emploie le présent : « *simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes* [1]. Nous pouvons en conclure que le culte du dieu était encore pratiqué dans la péninsule ibérique au IVe siècle ap. J.-C.

Voici d'autres indices assez probants. Dans le sanctuaire d'Endovellicus, M. Leite de Vasconcellos a recueilli des monnaies romaines du IVe siècle [2]. Le texte de la *Vita S. Aemiliani,* qui mentionne la présence sur le Mont Dercetius, au temps du saint, d'un *antiquissimus nebulo,* contre lequel le pieux ermite doit se défendre, fait sans doute allusion, comme nous l'avons indiqué [3], à la survivance du culte de Dercetius, le dieu de la montagne.

Ainsi, plusieurs exemples précis nous permettent de croire que les vieux cultes préromains se sont maintenus dans les provinces espagnoles jusqu'au triomphe du christianisme.

Le gouvernement impérial n'a pris aucune mesure de coërcition ni de répression contre les anciennes religions nationales ou locales de la péninsule ibérique. La présence d'un commandant de légion, d'un officier ou de plusieurs soldats, de deux affranchis de Trajan parmi les fidèles de ces religions est un témoignage très clair de la politique tolérante appliquée par Rome. En outre, il n'est pas sans intérêt ni sans portée historique de constater que les cultes indigènes ont le mieux survécu dans les régions où les armées romaines avaient pénétré le plus tard et rencontré

1. Macrob., *Saturn.*, I, 19 § 5.
2. *Religiões da Lusitania*, II, p. 122 ; cf. p. 145.
3. P. 145.

la résistance la plus vive, en Lusitanie, en Gallaecie, chez les Astures et les Cantabres, dans le pays de Numantia. Maîtresse de ces territoires, Rome n'a point cru qu'il fût nécessaire d'interdire aux populations vaincues le culte de leurs divinités ni la pratique de leur rites traditionnels. Dans l'esprit des provinciaux, ce culte et cette pratique s'associaient parfaitement au loyalisme politique envers l'empire romain. La fidélité aux antiques traditions religieuses n'engendrait aucune idée, aucune passion de révolte. Si la Bétique et la Tarraconaise orientale sont beaucoup plus pauvres en vestiges des cultes indigènes que la Lusitanie et le nord-ouest de la péninsule, ce n'est pas parce que les habitants des rivages de la Méditerranée, des bords du Guadalquivir et de l'Ebre étaient plus attachés à Rome ou plus serviles envers la cité victorieuse ; c'est par l'effet d'une pénétration plus rapide et plus profonde de la civilisation gréco-romaine. Il ne faut pas dire que le passé y fut détruit ou persécuté méthodiquement. Rien ne justifie une telle affirmation. Il y fut peu à peu dominé, absorbé par les mœurs, les idées et les cultes que la colonisation romaine introduisit dans les nombreuses cités, en même temps que le droit nouveau et une organisation admistrative auparavant inconnue. Les religions d'autrefois furent moins atteintes et gardèrent mieux leur physionomie originale dans les contrées où l'influence intellectuelle et morale de Rome ne s'exerça, pour ainsi dire, qu'à la surface. Les différences que l'on remarque dans l'histoire religieuse des diverses parties de la péninsule ibérique sous l'empire romain sont indépendantes de toute pression politique, de tout système administratif. Leur cause profonde, c'est la liberté même que Rome laissait à ses sujets d'adorer leurs dieux et de pratiquer leurs cultes préférés, sous la seule condition que ces dieux et ces cultes ne fissent preuve d'aucune hostilité envers l'état romain, ses institutions, sa puissance.

CHAPITRE III

LES CULTES DE LA GAULE ROMAINE

1. Les dieux de la Gaule romaine, divinités nationales et génies locaux. — 2. Les sanctuaires gallo-romains. — 3. Les rites gallo-romains. — 4. La diffusion géographique des cultes indigènes dans la Gaule romaine. — 5. La diffusion sociale des cultes gallo-romains. — 6. La durée des cultes gallo-romains sous l'empire. Conclusions historiques.

Comme la Gaule indépendante, la Gaule romaine n'avait d'autre limite à l'est que le cours du Rhin depuis les Alpes jusqu'à la mer du Nord. Les Helvètes, les Vangions, les Nemètes, les Trévires étaient des Gaulois, comme les Eduens, les Arvernes, les Rèmes. Sans doute des bandes de Germains avaient souvent tenté de s'établir sur la rive gauche du fleuve; elles avaient parfois réussi à y prendre pied et la race gauloise n'était peut-être pas restée aussi indemne de toute infiltration germanique dans les pays de la Moselle et des Vosges que sur les bords de la Saône ou de la Loire. Mais, en fait, du consentement unanime des historiens et des géographes, la région gauloise s'étendait jusqu'au Rhin [1].

Le nom de Germanie fut donné pour la première fois à une terre gauloise par Rome elle-même. Après le désastre de Varus, lorsque Tibère se décida à abandonner le pays entre le Rhin et l'Elbe, qu'Auguste avait annexé à l'empire, l'administration impériale voulut néanmoins maintenir le

1. C. Jullian, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1915, p. 217 et suiv. — E. Babelon, *Le Rhin dans l'histoire*, t. I, *L'Antiquité*, passim.

nom de Germanie sur la liste des provinces romaines; alors furent créées les deux circonscriptions de Germanie inférieure et de Germanie supérieure, situées tout entières à l'origine sur la rive gauche du fleuve. La province de Germanie inférieure se composait d'une bande de territoire allongée du sud au nord à l'ouest du Rhin depuis les environs de Bingen jusqu'à la région des embouchures. La province de Germanie supérieure englobait, entre autres pays, toute l'Alsace, la plus grande partie de la Suisse et dans la Franche-Comté le vaste canton occupé par les Séquanes. Appliqué à la rive gauche du Rhin, le nom de Germanie n'était qu'une fiction administrative.

Toutefois, si cette décision du gouvernement romain n'a pas eu d'autre conséquence que de créer une étiquette mensongère, il faut reconnaître que le retrait de la frontière impériale à la ligne même du Rhin a exercé une influence très sensible sur l'histoire et sur le développement de la rive gauche. Les pays rhénans ont formé ce qu'on peut appeler une zone de couverture contre les invasions germaniques; leur rôle dans les destinées de l'Europe occidentale aux premiers siècles de l'ère chrétienne a été celui de confins militaires. Des voies importantes furent construites le long du fleuve; de vastes camps de légions furent installés en plusieurs points heureusement choisis, Vindonissa (Windisch), Augusta Rauricorum (Augst, près Bâle), Argentoratum (Strasbourg), Mogontiacum (Mayence), Colonia Agrippina (Cologne), Novaesium (Neuss). Plus tard, quand les Champs Décumates furent occupés à l'est du Rhin moyen, et quand la frontière du monde romain fut portée jusqu'au *limes germanicus* et au *limes raeticus*, la rive gauche du Rhin n'en garda pas moins son caractère militaire. Ce fut grâce à cette puissante organisation que la Gaule romaine connut pendant plus de deux siècles la sécurité et qu'elle put, par un labeur intense et fécond, atteindre une prospérité auparavant inconnue.

Il y a donc lieu de distinguer dans la Gaule romaine, au

sens plein et vrai de cette expression, la Gaule pacifiée et protégée d'une part, d'autre part les pays rhénans. Ces pays du Rhin ne forment d'ailleurs que la partie nord-ouest de la longue zone fortifiée qui traversait l'Europe de la mer Noire à la mer du Nord, séparant l'empire romain du domaine de la barbarie germanique. Les conditions historiques furent le long du Danube à peu près les mêmes que sur les bords du Rhin. C'est pourquoi nous rapprocherons plus loin, en deux chapitres voisins, les cultes des pays rhénans et ceux des provinces danubiennes. Ici nous ne voulons étudier que les cultes de la Gaule pacifiée et protégée.

Quelle est la limite orientale de cette Gaule civile, pour ainsi parler? Au nord, c'est la limite même qui séparait la Gaule Belgique des deux provinces de Germanie inférieure et supérieure, limite qui passait à l'est des Tungri [1], des Trévires, des Médiomatriques et des Leuques. Au sud, nous rattacherons les Séquanes à la Gaule, et nous laisserons à la zone rhénane les Rauraques et les Helvètes. La ligne que nous traçons ainsi sur la carte suit à peu près le dos de terrain qui sépare la Meuse du Rhin entre Liège et Cologne, puis du nord au sud, l'Eifel, les Vosges, la Trouée de Belfort et enfin la plus haute des rides jurassiques, celle qui domine immédiatement, de ses pentes rapides, les vallées et les collines de la Suisse occidentale.

Au sud-est de la Gaule, nous retiendrons des provinces alpestres tout le versant occidental de la montagne, et nous ne retiendrons que ce versant. Nous tenons pour italiques et non point pour gaulois, à l'époque romaine, le sanctuaire de Jupiter Poeninus au col du grand Saint-Bernard et les cultes des vallées d'Aoste et de Suse. La ligne de faîte des Alpes est ici une frontière incontestable.

1. Pendant longtemps les Tungri ont été attribués par les historiens et les géographes de l'antiquité à la province de Germanie inférieure. Mais au *Corpus*, XIII, ils sont rattachés à la Gaule Belgique (p. 573, nos 3591 et s.) D'après M. Besnier, ils firent partie d'abord de la Gaule Belgique, plus tard de la Germanie inférieure, *Lexique de géographie ancienne*, s. v. Tungri.

La Gaule romaine, dont nous voulons étudier dans ce chapitre la vie religieuse, comprend donc toute la Gaule antique, telle que la déterminaient ses frontières naturelles, sauf au nord-est et à l'est la zone de confins militaires créée le long du Rhin, zone où la présence de nombreuses légions et de troupes auxiliaires très importantes modifia sensiblement les conditions et le caractère de la vie générale, par conséquent de la vie religieuse.

1.

Dans la vaste région ainsi délimitée, les cultes indigènes ont été sous l'empire romain plus nombreux, plus variés et plus vivaces que partout ailleurs [1]. De ces cultes, les uns étaient nationaux, c'est-à-dire que les divinités auxquelles ils étaient rendus furent invoquées en de nombreuses régions de la Gaule, souvent fort éloignées les unes des autres; parfois une épithète spéciale, ajoutée au nom de la divinité, précisait par un trait particulier la physionomie générale du dieu ou de la déesse. Parmi ces cultes nationaux gallo-romains, les plus importants furent ceux de Jupiter, Mars, Mercurius, Apollo, Rosmerta, Bormanus ou Borvo, Epona, des Matres ou Matronae, du dieu au maillet, etc. D'autres cultes — et ce ne furent pas les moins nombreux — gardèrent une valeur purement locale. Le domaine des divinités, en l'honneur desquelles ils étaient célébrés, était le plus souvent restreint à quelque canton de médiocre étendue, aux abords d'une source, aux alentours d'un lac,

1. Sur la religion gauloise et gallo-romaine, les ouvrages d'ensemble qu'il est utile de consulter sont principalement : d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884; — J. Rhys, *Celtic Heathendom*, 2e éd., Londres, 1892; — A. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, Paris, 1897; — G. Dottin, *La Religion des Celtes*, Paris, 1904; — Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, 1906. On trouvera également de précieuses indications dans C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. II, p. 113 et suiv.

au sommet et aux pentes d'une montagne ou d'une colline, aux taillis plus ou moins clairsemés d'une forêt.

Ces cultes indigènes, nationaux et locaux, de la Gaule romaine, nous les connaissons presque exclusivement par les documents épigraphiques et archéologiques. Assurément César, Strabon, Diodore de Sicile, d'autres écrivains grecs et latins ont parfois, dans leurs œuvres, signalé telle ou telle divinité, tel ou tel rite de la religion gallo-romaine : mais cette religion nous échapperait à peu près complètement sans les très nombreux ex-voto, les dédicaces, les statues, les bas-reliefs, les figurines de bronze et de terre cuite, riches matériaux de l'épigraphie et de l'archéologie gallo-romaines.

A ces documents directs et contemporains, il convient d'ajouter, avec prudence et réserve toutefois, des renseignements d'une autre nature, nous voulons dire les survivances à travers les âges des anciens cultes païens. De telles survivances sont indéniables sous l'aspect chrétien que beaucoup d'entre elles ont revêtues. Mais il est souvent malaisé de distinguer, d'isoler nettement le rite ou le culte païen des pratiques nouvelles et différentes que le christianisme y a greffées. C'est pourquoi, sans méconnaître la valeur de ces survivances et sans négliger de parti pris les renseignements qu'elles peuvent fournir, nous userons de préférence des documents d'épigraphie et d'archéologie, documents objectifs, concrets, dont la plupart expriment avec une sincérité naïve les sentiments religieux des Gallo-romains les plus modestes et les plus obscurs.

Les principales divinités gauloises étaient, d'après César [1], Jupiter, Apollo, Mercurius, Mars et Minerva. Plus exactement ces divinités, dont l'auteur des *Commentaires* ne nous indique pas les noms gaulois, ressemblaient aux divinités que les Romains du 1er siècle avant l'ère chrétienne connaissaient sous les noms de Jupiter, Apollo,

1. VI, 17.

Mercurius, Mars et Minerva. Ces mêmes divinités tiennent une grande place dans la religion des Gallo-romains, parmi les cultes indigènes [1]. Leur véritable caractère nous est révélé soit par des épithètes d'origine le plus souvent locale, soit par certains détails des reliefs ou des figurines qui les représentent.

Jupiter ne semble pas avoir occupé dans le panthéon gallo-romain la place éminente qui lui était accordée parmi les dieux de la Grèce de Rome [2]. Très rares sont les dédicaces où le nom du dieu est accompagné d'une épithète indigène. Jupiter était surnommé Baginas chez les Allobroges [3]; chez les Bigerriones, Jupiter Optimus Maximus était appelé Beisirissa [4]. Ces deux épithètes paraissent n'avoir qu'une valeur purement locale [5].

A défaut de l'épigraphie, dont les données apparaissent ici fort pauvres, l'archéologie se révèle plus riche en renseignements utiles. C'est elle qui nous apprend que les Gallo-romains donnaient comme attribut à Jupiter une roue ou rouelle, dont le nombre des rais varie sur les monuments de quatre à dix. Tantôt la roue est représentée tenue par le dieu [6], tantôt elle est figurée, seule ou groupée avec le foudre, sur des autels soit dédiés à Jupiter ou à Jupiter

1. Confirmation de leur importance est fournie par une dédicace trouvée à Rome sur l'Esquilin, dans les ruines du camp des Prétoriens, dédicace où Jupiter, Apollo, Mercurius et Mars sont appelés, en même temps que Diana et Hercules, *Dii sancti Patrienses ex provincia Belgica* (*Ann. épigr.*, 1894, nº 18).

2. César ne le place qu'au quatrième rang après Mercurius, Apollo et Mars.

3. *C. I. Lat.*, XII, 2383. L'inscription a été trouvée à Morestel (Isère).

4. *C. I. Lat.*, XIII, 370. L'inscription provient de Cadéac, dans les Hautes-Pyrénées.

5. *Baginas* a été rapproché du nom moderne de Bachelin, hameau voisin de Morestel.— M. Gaidoz tient l'épithète *Beisirissa* pour un vocable ibérique.

6. Par exemple : Espérandieu, *Recueil général*, nº 299, 303; S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 33 et suiv.; H. Gaidoz, *Études de mythologie gauloise. I. Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, p. 1 et suiv., pl. I.

Optimus Maximus [1] soit portant la formule significative *Fulgur conditum* [2]. La roue on rouelle, qui fut un fétiche ou un talisman très répandu parmi les populations gallo-romaines, était un emblème solaire [3]. Le Jupiter gallo-romain n'était donc pas seulement le dieu du ciel lumineux et de la foudre ; il était aussi le dieu du soleil.

Plus rarement, l'image anthropomorphique du dieu est accompagnée d'un autre attribut ou symbole, dont le sens est encore énigmatique, la spirale ou l'S. Une statuette de bronze, trouvée au Châtelet, près de Saint-Dizier (Haute-Marne), représente Jupiter, la main gauche tenant une roue ou appuyée sur une roue dressée qui repose sur le sol, la main droite levée tenant un foudre, l'épaule droite supportant un cercle de métal dans lequel sont enfilés, tels des clefs dans un anneau, neuf objets en forme de spirales ou d'S [4]. Si dans beaucoup de monuments ces spirales ou ces S sont réduits à une valeur simplement décorative, il n'en saurait être de même ici : comme la roue et comme le foudre, les neuf spirales que porte le Jupiter du Châtelet ont évidemment un sens symbolique et religieux. Mais, suivant l'observation très juste de M. S. Reinach, c'est actuellement une tâche vaine de vouloir déterminer ce sens. On ne possède aucune donnée qui puisse guider l'esprit dans ce travail ; de plus, « il est dans l'essence des symboles, une fois consacrés par l'usage, de prendre des significations très diverses suivant la pensée de celui qui les emploie [5] ». Ce que l'on peut dire toutefois, c'est qu'un tel

1. *C. I. Lat.*, XII, 2752, 2972, 3068 *a*, 4172 ; XIII, 3184 ; — Espérandieu, *Recueil général*, 428, 513, 517.

2. *C. I. Lat.*, XII, 3023, 4179 ; — Espérandieu, *ouvr. cité*, 832.

3. H. Gaidoz, *Études de mythologie gauloise. I. Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.* — Déchelette, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 464 et suiv.

4. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 33 et suiv., fig. 5.

5. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 36 ; cf. L. Coutil, *L'ornementation spiraliforme*, dans le *Bulletin de la Société préhistorique française*, 1916, p. 477. — W. Deonna estime que le signe en S est un symbole solaire : *Revue archéologique*, 1917, II, p. 125.

symbole, absent des images du Jupiter classique, contribue, comme la roue, à donner une physionomie originale au Jupiter gallo-romain.

Voici encore un autre trait qui accuse cette originalité. Sur un autel de Vaison, auprès de Juno, que caractérise un paon, Jupiter est représenté debout; il tient le foudre et la roue ; un aigle l'accompagne ; mais en outre il est vêtu d'un costume militaire et l'on distingue un serpent au-dessous de la roue [1]. Une statue du dieu, trouvée à Séguret, près de Vaison, lui donne le même aspect guerrier et les mêmes attributs, le foudre (que tenait probablement la main gauche aujourd'hui brisée) l'aigle, la roue et le serpent [2]. Il n'est donc pas douteux qu'aux yeux des Gallo-Romains, tout au moins de certains Gallo-Romains, Jupiter présidait aux combats. Une conception analogue existait chez certains peuples d'Asie Mineure, en particulier chez les habitants du Pont et chez les Cariens, qui adoraient Zeus Stratios [3] ou Stratègos [4] ; on la retrouve même en certains points de la Grèce [5].

La présence du serpent auprès de Jupiter sur l'autel de Vaison et dans la statue de Séguret est plus inattendue. Le serpent est en général tenu pour un animal essentiellement chtonien. Devons-nous en conclure qu'en Gaule, Jupiter ait été considéré parfois comme un dieu de la terre? Ici encore les documents font défaut pour donner à cette question une réponse précise. Il n'en est pas moins vrai que le dieu, auquel les Gallo-Romains rendaient hommage sous le nom latin de Jupiter, accompagné ou non d'épithètes empruntées aux langues indigènes, était bien plus divers et complexe que le roi de l'Olympe gréco-romain.

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 299.
2. Id., *ibid.*, n° 303.
3. Herodot., V, 119 ; F. Cumont, *Revue de l'histoire des Religions*, t. 43, p. 47 et suiv.
4. *Inscr. grecae ad res romanas pertinentes*, III, n° 89.
5. O. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1117.

Comme lui, il régnait sur le ciel lumineux et il était le maître des orages; mais en outre il personnifiait le soleil, et il possédait encore d'autres attributions, obscures pour nous, que symbolisaient la spirale et le serpent [1].

En tant que dieu solaire, Jupiter ne paraît pas avoir fait en Gaule double emploi avec Apollo. Chez les Gallo-Romains, Apollo était principalement le dieu des sources, en particulier des sources thermales. César, pour définir l'Apollo gaulois, nous apprend qu'il chassait les maladies : *Apollinem morbos depellere* [2]. La divinité ou les multiples divinités gauloises, qui furent assimilées à l'Apollo gréco-romain, ne reçurent point ce nom nouveau parce qu'elles personnifiaient l'astre du jour [3] ou parce qu'elles présidaient à la poésie. Le trait essentiel, qui leur était commun avec le dieu brillant dont le nom leur fut donné, était de protéger ou de sauver les hommes de la maladie et d'exercer cette action bienfaisante par l'effet des eaux de source. Si dans la mythologie hellénique et dans les traditions romaines, ce n'est point là le rôle principal d'Apollo, on ne saurait cependant contester que dans le culte populaire de l'un et l'autre pays Apollo fût souvent le dieu qui guérit. N'était-il pas d'ailleurs le père d'Asklepios, le divin médecin?

La physionomie précise de l'Apollo gallo-romain peut être reconstituée à l'aide des épithètes qui lui furent données, de l'emplacement et de la nature même des lieux qui lui furent consacrés, enfin du caractère de certaines divinités qui lui furent associées.

Dans la Gaule romaine, Apollo fut surnommé Amarcolitanus chez les Eduens [4], Anextiomarus chez les Aulerci

1. La formule par laquelle César caractérise le Jupiter gaulois : *Jovem imperium coelestium tenere* ne contredit pas la nature solaire du dieu; mais elle ne s'accorde pas absolument avec le symbolisme du serpent.

2. *De bello gallico*, VI, 17.

3. Signalons cependant une dédicace trouvée à Trèves et qui donne au dieu l'épithète Phœbus (*C. I. Lat.*, XIII, 3635). Mais c'est là uu document unique.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 2600.

Cenomanni [1], Atepomarus [2] et Bassoledulitanus [3] chez les Bituriges Cubi, Borvo chez les Lingons [4], Cobledulitanus chez les Petrucorii [5], Grannus chez les Eduens et les Trévires [6], Moritasgus à Alesia [7], Siannus ou Stannus près de Lyon [8], Vindonnus chez les Lingons [9], Virotutes chez les Allobroges [10].

Parmi ces surnoms, la plupart semblent avoir une valeur purement locale et n'ont été rencontrés qu'en un seul point; quelques-uns, au contraire, soit par le sens qui leur est prêté, soit par leur diffusion, ont une portée plus générale. S'il est vrai, par exemple, qu'Anextiomarus signifie *le grand protecteur* [11], Atepomarus *le grand cavalier* [12], Virotutes *le protecteur des hommes* [13], ce sont là des épithètes qui n'ont rien de topique. D'autre part Borvo ou Bormo, qui était, en même temps qu'un surnom d'Apollo, le nom d'un dieu gallo-romain, est rapproché par les linguistes et les celtisants de la racine qui a donné le mot latin *fervere* et interprété dans le sens de *chaud, bouillant, thermal* [14]; Grannus, surtout populaire dans la région du Haut Danube, n'a pas encore été expliqué avec certitude, les uns le traduisant par *rayonnant*, d'autres par *brûlant*, d'autres enfin lui donnant la signification de *barbu* [15]. Moritasgus a été rapproché

1 *Ann. épigr.*, 1890, n° 78. Le texte mutilé a été restitué avec toute vraisemblance d'après une inscription de South Shields, *Ephem. Epigr.*, VII, p. 349 n° 1162, où le surnom d'Apollo est intact.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 1318.

3. *Ann. épigr.*, 1914, n° 246.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 5911.

5. *Id.*, ibid., 939.

6. *Id.*, ibid., 2600, 3635.

7. *Ann. épigr.*, 1910, n° 121.

8. *C. I. Lat.*, XIII, 1669.

9. *Id.*, ibid., 5644 et suiv.

10. *Id.*, XII, 2525.

11. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz*, s. v. Anextiomarus.

12. Id., *Ibid.*, s. v. Atepomarus et surtout *Supplément.*, s. v. Atepu.

13. Id., *ibid.*, s. v. Virotutes.

14. Id., *ibid.*, s. v. Borvo.

15. Id., *ibid.*, s. v. Grannus. Cf. Roscher, *Lexik. der griech. und röm. Mythologie*, s. v. Grannus, et Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop.*, s. v. Grannus.

soit d'un mot *muir*, désignant l'élément humide, soit du celtique *mori*, dont le sens le plus connu est celui de *mer* [1]. Ce sont là sans doute des indications en quelque manière éparses et fragiles ; on y distingue toutefois les trois idées principales de protection des hommes, de chaleur et d'humidité.

Ces résultats, dus à l'exégèse des surnoms que portait l'Apollo gallo-romain, sont confirmés par l'étude de plusieurs sanctuaires consacrés au dieu. Apollo Borvo, chez les Lingons, était adoré près d'une source thermale et le nom moderne du village voisin de la source, Bourbonne-les-Bains, reproduit exactement le surnom de l'antique divinité. Les Petrucorii avaient dédié des thermes à Apollo Cobledulitanus [2]. Le nom latin d'Aix-la-Chapelle, *Aquae Granni*, atteste les étroites relations qui existaient entre Apollo Grannus et les eaux minérales qui jaillissent près de la ville. Le sanctuaire d'Apollo Moritasgus, récemment fouillé par M. Espérandieu aux portes d'Alesia, était un temple de source, possédant de multiples piscines et toute une canalisation d'eaux courantes [3]. De même le temple d'Apollo Vindonnus avoisinait les sources de la Cave, près d'Essarois (Côte-d'Or) [4].

Ajoutons enfin que l'assimilation d'Apollo au dieu gaulois Bormo ou Borvo et son association à la déesse Dirona ou Sirona [5], qui présidait aux fontaines, s'ajoutent aux faits précités pour déterminer sans aucun doute possible le vrai caractère de l'Apollo gallo-romain.

1. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Moritasgus ; Roscher, *ouvr. cité*, s. v. Moritasgus.

2. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Cobledulitanus ; *Revue épigraphique*, I, p. 12, n° 20 ; *C. I. Lat.*, XIII, 939.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 255 et suiv. ; — 1912, p. 34 et suiv. ; p. 189 et suiv.

4. *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. III, p. 111 et suiv.; sur un fragment de niche votive trouvé dans ce sanctuaire, la dédicace mentionne le dieu Vindonnus et les Fontes, et l'image du dieu sculptée dans le fronton de la niche est ailée et radiée. (Espérandieu, *Recueil général*, n° 3414).

5. *C. I. Lat.*, XIII, 4661 et 5424.

Les Gallo-Romains ne substituèrent pas partout le nom d'Apollo à celui de leurs divinités nationales des sources. Parmi ces divinités la plus populaire fut le dieu, dont le nom celtique prit en latin la triple forme Borvo [1], Bormo [2], Bormanus [3]. Parfois adoré seul [4], ce dieu fut souvent associé à une déesse, Bormana [5] ou Damona [6]. Les lieux, où des traces certaines de son culte ont été découvertes, portent aujourd'hui les noms bien significatifs d'*Aix*, Aix-en-Provence [7], Aix près de Die [8], Aix-les-Bains en Savoie [9], et de *Bourbon*, Bourbon-Lancy [10] ou *Bourbonne*, Bourbonne-les-Bains [11]. Ce fut également une divinité des sources que Dirona ou Sirona, invoquée à la fois dans le sud-ouest de la Gaule par les Bituriges Vivisci [12], dans l'ouest par les Coriosolites [13], surtout dans l'est par les Trévires [14], les Médiomatriques [15], les Lingons [16].

Ainsi, outre les divinités strictement locales des sources, des rivières, des lacs, dont nous traiterons plus loin, les Gallo-Romains adoraient des dieux et des déesses, d'attributions identiques, mais d'un domaine plus vaste, qu'on peut définir national, l'Apollo gréco-romain celtisé, si l'on peut ainsi parler, par de nombreux surnoms, Borvo ou Bormo, Bormana, Damona, Sirona [17].

1. *C. I. Lat.*, XII, 2444 ; XIII, 2806 et suiv. ; 2901 ; 5912 et suiv.
2. *Id.*, XIII, 2805.
3. *Id.*, XII, 494, 1561, 2443.
4. *Id.*, XII, 494, 2443, 2444 ; XIII, 5912, 5913.
5. *Id.*, XII, 1561 ; cf. XIII, 2452.
6. *Id.*, XIII, 2805 et suiv. ; 5911, 5914, 5918 et suiv. ; cf. 2840 et 5921.
7. *Id.*, XII, 494.
8. *Id.*, XII, 1561.
9. *Id.*, ibid., 2443, 2444,
10. *Id.*, XIII, 2805 et suiv.
11. *Id.*, ibid., 5911 et suiv.
12. *Id.*, ibid., 582.
13. *Id.*, ibid., 3143.
14. *Id.*, ibid., 3662, 4129.
15. *Id.*, ibid., 4498, 4661.
16. *Id.*, ibid., 5424.
17. D'après Ch. Robert, Sirona était non-seulement une divinité des sources bienfaisantes, mais une puissance fécondante qui favorisait les

D'après César, la principale divinité des Gaulois était Mercurius : *deum maxime Mercurium colunt*. Cette appréciation est pleinement confirmée par les documents de toute nature que nous possédons sur le culte de Mercurius dans la Gaule romaine [1]. Les nombreuses inscriptions dans lesquelles le nom latin du dieu est accompagné d'épithètes indigènes prouvent que sous ce nom les Gallo-romains adoraient, non point une divinité importée chez eux par la conquête romaine, mais un dieu national, dont le culte était très populaire. La diffusion de ce culte est encore attestée par la quantité considérable d'images du dieu qui ont été retrouvées dans les limites de l'ancienne Gaule, statues, bas-reliefs, figurines de bronze et de terre cuite. De même plusieurs sanctuaires du Mercurius gallo-romain sont connus avec détail : leur emplacement et leurs dispositions principales nous fournissent d'intéressantes données. La divinité indigène a emprunté presque complètement l'aspect extérieur et la forme plastique de l'Hermes-Mercurius gréco-romain : elle se présente à nos regards le plus souvent sous les traits d'un dieu jeune, imberbe, coiffé du pétase, les chevilles ailées, porteur du caducée et de la bourse, entouré du bélier, du coq, de la tortue. Cependant, de la masse de ces figures banales émergent quelques images plus caractéristiques, dont certains détails originaux méritent de retenir notre attention.

Les épithètes données au Mercurius Gallo-Romain sont : Adsmerius ou Atesmerius [2], Artaius [3], Arvernus [4], Cissonius [5],

productions de la nature (*Revue Celtique*, t. IV, p. 144). Les deux caractères ne s'excluent pas. Cf. Roscher, *Lexikon der griech. und römisch. Mythologie*, s. v. Sirona.

1. P. Monceaux, *Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure Gaulois et l'histoire des Arvernes* (Extrait de la *Revue historique*), Paris, 1888.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 1125 et suiv., 3023.
3. *Id.*, XII, 2199.
4. *Id.*, XIII, 7845.
5. *Id.*, ibid., 3656, 5373.

Clavariates [1], Dumias [2], Iovantucarus [3], Kanetonnensis [4], Magniacus Vellaunus [5], Moccus [6], Vassocaletes [7], Visucius [8]. De ces surnoms, il en est qui sont certainement ou probablement topiques : tels Artaius, Arvernus, Kanetonnensis. La dédicace à Mercurius *Artaius* provient d'un lieu situé entre Vienne et Grenoble, sur le territoire de la commune de Beaucroissant (Isère) ; ce lieu est encore aujourd'hui appelé *Altayo* par les paysans d'alentour [9]. Le surnom *Arvernus* s'explique par soi-même. L'épithète *Kanetonnensis* est dérivée du mot Kanetonnum, nom du village antique sur l'emplacement duquel se trouve aujourd'hui le Villaret, près de Berthouville (Eure) [10]. La signification de *Dumias* se rattache au même ordre d'idées. Cet adjectif, d'après M. John Rhys, dérive d'une racine qui a donné l'irlandais *duma*, le celtique *dumjos* et qui exprime l'idée de sommet [11].

D'autres épithètes de Mercurius ont une valeur plus générale. Ainsi Mercurius Visucius a été invoqué à la fois par les Bituriges Vivisci [12] et par les Trévires [13] ; le surnom d'Adsmerius a été donné au dieu chez les Pictones [14] et le même mot se lit sur le piédestal d'une figurine découverte

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3020, 4564 ; P. Lejay, *Inscriptions antiques de la Côte-d'Or*, n° 290.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 1523.
3. *Id.*, ibid., 4256.
4. *Id.*, ibid., 3183.
5. *Id.*, XII, 2373.
6. *Id.*, XIII, 5676.
7. *Id.*, ibid., 4130.
8. *Id.*, ibid., 576 et suiv., 3660, 4257.
9. *C. I. Lat.*, XII, 2199. D'Arbois de Jubainville préférait rattacher l'épithète Artaius au mot *artos* = ours ; M. J. Rhys interprète Mercurius Artaius = Mercurius *Cultor* : cf. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz*, s. v. Artaius ; — Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 199 et suiv.
10. E. Babelon, *Le Trésor de Berthouville*.
11. J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 13 ; cf. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Dumias.
12. *C. I. Lat.*, XIII, 576 et suiv.
13. *Id.*, ibid., 3660, 4257 (?).
14. *Id.*, ibid., 1125 et suiv.

à Meaux, capitale des Meldi [1] ; Mercurius Cissonius a reçu un culte des Séquanes [2] et des Trévires [3] ; le dieu a été surnommé Clavariates chez les Lingons [4] chez les Tricasses [5] et chez les Mediomatriques [6]. De ces divers surnoms, il n'a pas encore été donné d'explications satisfaisantes, non plus que d'Iovantucarus et de Vassocaletes. L'épithète Moccus, sous laquelle les Lingons invoquaient le dieu, signifie peut-être le Porc ; on en a conclu que Mercurius avait reçu, en ce point de la Gaule et sans doute avant la conquête romaine, la forme de cet animal [7]. Magniacus Vellaunus devrait être, d'après M. J. Rhys, interprété comme le roi ou le chef des Magniaci, et ce dernier nom a été rapproché du nom du village de Magnieu (Ain) [8].

Aucun des surnoms indigènes du Mercurius gallo-romain ne nous aide à préciser les traits par lesquels le dieu se distinguait. La majeure partie des images, que nous en possédons, s'inspirent exclusivement du type classique, banal. C'est par centaines qu'ont été recueillis en France les statues, bas-reliefs et figurines, exactement copiés sur l'Hermes-Mercurius gréco-romain. Peu nombreux sont les monuments figurés qui s'en écartent ; mais il n'est que plus intéressant de les signaler et de les étudier. La physionomie même du dieu y est transformée. Ce n'est plus l'éphèbe imberbe, le plus souvent nu, aux membres juvéniles et vigoureux. C'est un homme barbu, dans la force de l'âge, vêtu soit d'un ample manteau, soit d'une tunique et d'un manteau qui drapent le corps tout entier. Ce type est

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3023.
2. *Id.*, ibid., 5373.
3. *Id.*, ibid., 3659.
4. P. Lejay, *Inscriptions antiques de la Côte-d'Or*, n° 290.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 3020.
6. *Id.*, ibid., 4564.
7. *Id.*, ibid., 5676 ; Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 186 ; cf. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Moccus.
8. J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 7 ; cf. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Magniacus.

représenté en particulier par la statue dite le Mercure barbu de Lezoux [1], par le dieu du groupe de deux divinités découvert soit à Néris soit à Montluçon [2], par le bas-relief de Beauvais [3]. Que le dieu barbu de Lezoux soit bien Mercurius, c'est ce que démontre l'inscription gravée sur la statue même [4]; le caducée que le dieu de Beauvais tient de la main gauche n'est pas un indice moins significatif; quant au dieu du groupe de Néris ou Montluçon, la bourse qu'il tient de la main droite est un des attributs caractéristiques de Mercurius. Citons encore un bas-relief de Reims où le dieu, groupé avec la déesse parèdre Rosmerta, est barbu et drapé ; un coq et une tête de bélier qui accompagnent le groupe ne laissent point de doute sur la véritable nature des divinités [5]. Un bronze, trouvé à Bordeaux, semble présenter comme la synthèse des deux types du Mercurius gallo-romain ; c'est une statuette à quatre têtes ou visages, dont deux sont barbus et les deux autres imberbes [6]. Si peu nombreux que soient les monuments où le dieu n'est point représenté sous les traits accoutumés de l'art classique, ils n'en démontrent pas moins que les Gallo-romains donnaient parfois à leur Mercurius indigène une physionomie originale, nettement distincte de la physionomie attribuée couramment au dieu en Italie et en Grèce.

Cette différence se marque encore par la présence auprès du Mercurius barbu d'un animal étrange, qui paraît avoir tenu une place assez importante dans la religion gallo-

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 1609.

2. Id., *ibid.*, n° 1573.

3 Id., *ibid.*, n° 3919 ; V. Leblond, *Le Mercure barbu de Beauvais*, dans les *Mémoires de la Société académique de l'Oise*, t. XIX, p. 406-412. — L'authenticité du bas-relief de Beauvais a été suspectée Les archéologues paraissent d'accord aujourd'hui pour l'admettre; mais ils croient que l'inscription, placée au-dessus de l'image du dieu, a été au moins regravée à l'époque moderne.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 1511.

5. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 3668.

6. Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes de la Bibliothèque nationale*, n° 362.

romaine, le serpent à tête de bélier, ou serpent cornu [1]. A la vérité, aucun texte précis, aucun document explicite ne nous apprend ce que signifiait pour nos ancêtres cette combinaison du serpent et du bélier. M. S. Reinach y retrouve une survivance des temps préhistoriques [2]. Faut-il croire que le serpent cornu représentait ici, comme dans la légende grecque de Python, les puissances malfaisantes combattues par le dieu [3] ? S'il est exact que, dans la lutte entre l'Apollo grec et le serpent Python, celui-ci s'oppose au dieu lumineux et vivifiant comme le génie de l'ombre malsaine et des émanations pestilentielles, il ne faut pas oublier que très souvent les anciens ont vu dans le serpent l'animal chtonien par excellence, le compagnon de la Terre Mère, nourricière des hommes, féconde et bienfaisante. Les Grecs se plaisaient à figurer Demeter et Triptolemos montés sur un char attelé de serpents. Chez les Romains, le serpent passait pour protéger le foyer domestique ; on donnait place à son image dans les laraires. Aussi bien, l'attitude du serpent cornu sur les monuments gallo-romains consacrés à Mercurius ne suggère en rien l'idée d'un conflit, d'une lutte entre l'animal et le dieu. Sur le bas-relief de Beauvais [4], chacune des faces latérales de la pierre est ornée de l'image d'un serpent cornu, tandis que le dieu occupe la face antérieure. Dans le groupe de Néris (ou Montluçon), l'animal, tenu de la main gauche par le dieu, semble avancer ou tendre sa tête vers la bourse que Mercurius porte de la main droite [5]. Ici et là, le serpent cornu se présente à nos regards, non comme un adversaire vaincu, mais comme un attribut, comme un compagnon du dieu. Nous sommes donc portés à voir plutôt en lui l'animal chtonien dans son rôle bienfaisant et salutaire.

1. Espérandieu, *ouvr. cité*, nos 1573 et 3919.
2. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, II, p. 65 ; cf. *Bronzes figurés*, p. 195 et suiv.
3. Ed. Flouest, *Deux stèles de laraire*, p. 12 et suiv.
4. Espérandieu, *ouvr. cité*, 3919.
5. Id., *ibid.*, 1573.

Cette idée nous paraît justifiée et corroborée par les attributs de la déesse parèdre souvent associée à Mercurius dans la Gaule romaine, Rosmerta. Les ex-voto, sur lesquels les deux divinités sont réunies soit dans une dédicace commune, soit en un seul groupe figuré, proviennent surtout des parties orientales de la Gaule romaine : le couple était surtout honoré par les Trévires, les Médiomatriques, les Leuques, les Lingons [1]. Dans ce couple gallo-romain Rosmerta correspond sans aucun doute à la déesse Maia des Romains [2]. Elle tient parfois une corne d'abondance ou une corbeille remplie de fruits. D'après Charles Robert, Rosmerta personnifiait pour les Gallo-Romains la terre féconde ; son association avec Mercurius, dont César nous apprend qu'il était en Gaule *omnium artium inventor*, en particulier le geste qui lui est prêté sur divers monuments et par lequel elle paraît recevoir des mains de Mercurius la bourse du dieu, indiquent peut-être qu'elle représentait aussi la terre enrichie par le commerce et l'industrie, auxquels présidait son compagnon divin [3]. Une autre hypothèse a été exprimée par Alexandre Bertrand, dans son *Étude sur les Triades gauloises* : le groupe de Mercurius et Maia ou Rosmerta équivaut au couple grec Hades-Persephonè [4]. Quoi qu'il en soit de ces exégèses, dont la précision dépasse le sens exact des documents aujourd'hui connus, il demeure certain que le Mercurius gallo-romain était en relations étroites avec la fécondité chtonienne ; il est donc légitime de voir dans le serpent cornu, qui lui est parfois donné comme compagnon, non pas le génie des puissances malfaisantes, mais au contraire l'animal qui personnifie, auprès des divinités de la terre,

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4192, 4208, 4237, 4311 et suiv., 4683 et suiv., 4705, 4732, 5677, 5939 ; — *Ann. épigr.*, 1901, n° 59. — Cf. Espérandieu, *ouvr. cité*, 3668, 3756, 4346, 4488, 4490, 4929 ; — Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 307 et suiv.
2. Ch. Robert, *Épigraphie gallo-romaine de la Moselle*, I, p. 74 et suiv.
3. Id., *ibid.*
4. *Revue archéologique*, 1880, II, p. 81.

la force obscure et mystérieuse enfermée dans le sol. En faveur de cette idée, ne peut-on pas invoquer aussi l'épithète de Moccus, donné au dieu, s'il est vrai toutefois que Moccus signifie le Porc ? La truie était, à Rome, une des victimes préférées de Cérès ; l'imagination populaire mettait en rapport les divinités de la terre et les animaux de race porcine.

Un autre caractère du Mercurius gallo-romain nous est révélé par l'emplacement même qu'occupaient plusieurs sanctuaires du dieu. Le temple fameux de Mercurius Dumias ou Arvernus couronnait le sommet du Puy-de-Dôme [1]. D'autres sommets étaient consacrés au dieu : pour ne citer que les principaux, ceux du Mont du Chat, chez les Allobroges [2] ; du Mont Mercure à Andilly près de Langres, chez les Lingons [3] ; du Mont Martre, près d'Avallon, chez les Sénons [4] ; du Mont Martre à Paris [5] ; du Mont Donon, dans les Vosges, chez les Médiomatriques [6]. Dans le monde hellénique, les hauts sommets portaient des sanctuaires de Zeus, le maître de l'éther lumineux, du ciel diurne, de l'orage et de la pluie. Il ne semble pas que l'on doive attribuer le même caractère au Mercurius gallo-romain : celui-ci est, non point le dieu de l'atmosphère qui baigne la montagne, mais le dieu de la montagne elle-même et comme tel, il est le dieu des routes qui traversent la montagne ou qui en contournent les pentes. Par là le dieu gallo-romain se rapproche de l'Hermes-Mercurius de la Grèce et de Rome ; il est le dieu *Viator* [7]. Dans le sanctuaire qui lui était consacré au sommet du Donon, une borne milliaire lui fut dédiée [8].

1. A. Audollent, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1902, p. 305 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, XII, 2437.
3. R. Mowat, *Inscriptions de la cité de Lingons*, p. 42.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 2889.
5. De Pachtère, *Paris à l'époque gallo-romaine*, p. 127 et suiv.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 4548 et suiv.
7. *Id.*, XII, 1084 et 5849.
8. *Id.*, XIII, 4549.

Le Mercurius, qu'adoraient les Gallo-romains, était donc, comme leur Jupiter, une divinité à la physionomie complexe, aux attributions multiples. Sans doute bien des traits lui étaient communs avec le dieu gréco-romain dont il portait le nom. Il ne se confondait pourtant pas avec lui. S'il passait pour avoir enseigné aux hommes les industries et le commerce et pour protéger les routes, il n'était pas indifférent à la mise en valeur du sol, et il aimait à ce que son culte fût célébré sur les sommets et les éminences d'où le regard peut s'étendre sur les plaines, sur les vallées, sur les croupes boisées, sur les routes qui serpentent à travers les unes et les autres. Sa compagne Rosmerta était sans aucun doute une divinité de l'abondance, surtout agricole [1].

Auprès de Jupiter, d'Apollo, de Mercurius, César nomme Mars parmi les dieux que les Gaulois honoraient le plus [2]. Les documents de la période gallo-romaine nous apprennent que le culte de Mars était très répandu dans toutes les Gaules aux premiers siècles de notre ère. Ces documents sont surtout des textes épigraphiques, dédicaces d'autels ou de temples, offrandes, ex-voto sur lesquels le nom de Mars est accompagné d'une épithète indigène. De telles inscriptions ont été recueillies en grand nombre dans la Narbonaise, l'Aquitaine, la Lugdunaise, la Belgique, de Cemenelum (Cimiez) et Antipolis (Antibes) au territoire des Namnetes (Nantes) et des Redones (Rennes), du pays des Bigerriones et des Tarbelli à ceux des Trévires et des Séquanes.

Au contraire les images du dieu sont plus rares que celles de Mercurius ; le type en est banal, sans originalité, par conséquent sans intérêt pour nous.

Les surnoms indigènes du Mars gallo-romain sont presque tous purement locaux ; de chacun d'eux, sauf de rares exceptions, on ne connaît actuellement qu'un exemple. Seuls, Beladon ou Beladonnis, Rudianus, Leherennus,

1. Roscher, *Lexikon..*, s. v. Rosmerta.
2. *De Bello Gallico,* VI, 17.

Segomo, Dunates, Mullo, Cicolluis, Lenus ont été lus sur plusieurs inscriptions trouvées en des lieux différents. Encore faut-il ajouter que ces lieux sont peu éloignés les uns des autres et se trouvent dans la même région. Ainsi les deux mentions de Mars Beladon ou Beladonnis proviennent l'une d'Aquae Sextiae [1], l'autre des environs du village moderne de Limans dans les Basses-Alpes [2]; Mars Rudianus fut invoqué d'une part à Dea Augusta [3], d'autre part dans le pays situé entre Vienne et Grenoble [4]; le culte de Mars Leherennus a laissé des traces nombreuses chez les Consorani, autour du village d'Ardiège (Haute-Garonne) [5]; les surnoms de Segomo et de Dunates ont été portés par le dieu en quelques points des territoires qu'occupaient les Ambarri, les Séquanes, les Eduens, ainsi qu'à Lyon [6]; Mars Mullo paraît avoir été inconnu ailleurs que chez les Namnetes et les Redones [7]; Mars Cicolluis était adoré chez les seuls Eduens et leurs voisins les Lingons [8]; le nom de Mars Lenus n'a pas encore été signalé en dehors de la cité des Trévires [9]. Il n'y a point là une diffusion comparable à celle que nous avons signalée pour divers surnoms d'Apollo, tels que Borvo et Grannus, pour maintes épithètes de Mercurius, comme Visucius, Adsmerius, Cissonius. Les variétés du Mars gallo-romain, qui n'étaient pas strictement locales, demeuraient enfermées dans les limites de la vie régionale.

Le dieu a reçu, comme surnoms, des noms de divinités

1. *C. I. Lat.*, XII, 503.
2. *Ann. épigr.*, 1901, nos 142, 143.
3. *C. I. Lat.*, XII, 1566.
4. *Id.*, ibid., 2204.
5. *Id.*, XIII, 108 et suiv.
6. Mars Segomo à Lyon, *C. I. Lat.*, XIII, 1675; chez les Séquanes, à Arinthod (Jura), *id.*, ibid., 5340; Mars Segomo Dunates, chez les Ambarri, à Culoz, *id.*, ibid., 2532; Mars Bolvinnus et Dunates, chez les Eduens à Bouhy (Nièvre), *id.*, ibid., 2899.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 3096, 3101 et suiv., 3148 et suiv.
8. *Id.*, ibid., 2887, 5479, 5597 et suiv.
9. *Id.*, ibid., 3654, 3970, 4030, 4122, 4137; *Ann. épigr.*, 1915, no 70.

locales, qui ne se sont pas totalement confondues avec lui, que des Gallo-Romains ont continué d'invoquer à part, sans les assimiler avec le Mars gréco-romain. Ce fut le cas, par exemple, pour Segomo [1], pour Leherennus [2], pour Intarabus ou Entarabus [3]. Un dieu Rudianus existait dans la région d'Antipolis [4], tandis que Mars Rudianus recevait les hommages des Voconces et des Allobroges. Le culte d'un dieu Vintius, assimilé à Pollux, a laissé des traces autour d'Annecy [5] et près de Seyssel [6], tandis que Mars Vintius était la divinité protectrice du canton dont le principal village s'appelle aujourd'hui Vence, dans les Alpes-Maritimes.

Parmi les surnoms connus du Mars gallo-romain, il en est dont le sens, tenu pour certain par les linguistes, a une valeur générale. Ainsi Mars Beladon ou Beladonnis signifie Mars le destructeur [7]; Mars Camulus signifie Mars le Puissant [8]; Mars Leherennus, Mars le premier des dieux [9]; Mars Loucetius, Mars le Brillant, le Fulgurant [10]; Mars Mogetius, Mars le Glorieux, le Grand [11]; Mars Olloudius, Mars le Puissant [12]; Mars Rigisamus, Mars le Roi des Rois [13]; Mars Segomo, Mars le Victorieux [14]; Mars Dunates, Mars le défenseur des citadelles [15]; Mars Vicinnus, Mars le Combattant [16]. Ces diverses épithètes expriment toutes, avec

1. *C. I. Lat.*, V, 7868; XIII, 2846.
2. *Id.*, XIII, 95 et suiv.
3. *Id.*, XIII, 3632, 4128; *Ann. épigr.*, 1908, n° 132; 1915, n° 72.
4. *C. I. Lat.*, XII, 381 et suiv.
5. *Id.*, ibid., 2558.
6. *Id.*, ibid., 2562.
7. Ch. Renel, *ouvr. cité*, p. 312, n. 1.
8. Id., *ibid.*, p. 312.
9. Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v.
10. Id., *ibid.*, s. v. Loucetius.
11. Id., *ibid.*, s. v. Mogetius.
12. Id., *ibid.*, s. v. Olloudius.
13. Id., *ibid.*, s. v. Rigisamus; cf. J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 42.
14. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Segomo.
15. Id., *ibid.*, s. v. Dunates.
16. Id., *ibid.*, s. v. Vicinnus, d'après J. Loth. A noter toutefois que la Vilaine s'appelait la Vicinonia et que Mars portait ce surnom dans la région que traverse la rivière.

plus ou moins de netteté, l'idée d'un dieu de la guerre, vainqueur et glorieux, à la fois destructeur des ennemis et défenseur de son peuple, l'idée aussi d'un dieu puissant, qui occupe le premier rang parmi les divinités.

D'autres surnoms, s'ils sont interprétés exactement, évoquent des images bien différentes. D'après Holder, Mullo doit être rattaché à la même racine que le mot latin *mulus*; Mars Mullo était pour les Gallo-romains le dieu qui veillait sur les mulets et en général sur les animaux de trait, comme Epona était la protectrice des chevaux [1]. Il est vrai que d'autres érudits préfèrent voir dans Mullo une épithète topique [2]. Un texte bilingue, grec et latin, trouvé près de Coblentz, donne à Mars Lenus le caractère d'un dieu de la santé [3]. La même physionomie est attribuée à Mars Lelhunnus, dont le sanctuaire a été retrouvé près d'Aire sur l'Adour [4].

La signification de Cicolluis et celle d'Albiorix sont controversées. D'après M. Ernault, Cicolluis ne serait pas un surnom topique; ce mot doit être rapproché de la racine *cico*, *cich*, *kik*, qui exprime la notion de chair, de mamelle : Mars Cicolluis serait donc un Mars nourricier; mais cette interprétation ne paraît pas unanimement agréée [5]. Mars Albiorix, pour Holder, est le Roi du Mont Ventoux; pour J. Rhys, le Roi de l'Univers; pour d'autres, le Chef de la tribu gauloise des Albici [6]. L'accord n'est fait ici que sur le sens, incontestable d'ailleurs, de la finale *..rix* = *rex*, roi, chef.

Le sens topique de plusieurs épithètes, dont s'accompagne le nom du Mars gallo-romain est ou démontré ou

1. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Mullo.
2. Roscher, *Lexikon der griech. und römisch. Mythologie*, s. v. Mullo.
3. *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, I, n° 5.
4. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Lelhunnus.
5. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Cicolluis; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie*, s. v. Cicolluis.
6. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Albiorix; Pauly-Wissowa, *ouvr. cité*, s. v. Albiorix.

fort probable. Mars Arixo [1], dont le surnom répète le nom du dieu pyrénéen Arixus et rappelle par son suffixe le nom d'Ilixo, le dieu de Luchon, paraît bien être, lui aussi, un génie tout local [2]. Dans le nom du village moderne de Bouhy près d'Entrains (Nièvre) survit l'épithète de Mars Bolvinnus [3], adoré précisément en ce lieu. Holder retrouve le surnom de Mars Britovius [4] dans le nom de Saint-Hilaire de Brethmas, au moyen âge Bretomansos, dans le Gard [5]. Mars Budenicus [6] était le dieu local du canton, dont les habitants s'appelaient les Budenicenses [7] et dont le nom s'est conservé peut-être dans celui du village de Bezouce, entre Alais et Uzès (Gard) [8]. Mars Buxenus [9] protégeait spécialement le lieu dit Camp Buisson, au moyen âge Campus Buxonus, sur le territoire de Velleron (Vaucluse) [10]. Mars Carrus [11] était le dieu de la montagne, appelée aujourd'hui le Pic du Gar, près de Riez (Basses-Alpes) [12]. A Cemenelum (Cimiez), Mars Cemenelus [13]; dans la vallée de la Nesque, près de Carpentras, Mars Nabelcus [14]; dans le Royans (Isère et Drôme), Mars Rudianus [15]; à Vesontio, Mars Vesontius [16]; à Vence (Alpes-Maritimes), Mars Vintius [17]; à Vouroux, au moyen âge Vorocium, près de

1. *C. I. Lat.*, XIII, 366.
2. Pauly-Wissowa, *ouvr. cité*, s. v. Arixo.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 2899.
4. Id., XII, 3082 et suiv.
5. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Britovios.
6. *C. I. Lat.*, XII, 2973.
7. *Id.*, ibid., 2972.
8. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Budenicus; cf. Pauly-Wissowa, *ouvr. cité* ibid.
9. *C. I. Lat.*, XII, 5832.
10. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Buxenus.
11. *C. I. Lat.*, XII, 356.
12. Holder et Pauly-Wissowa, *ouvr. cités*, s. v. Carrus.
13. *C I. Lat.*, V, 7871.
14. *Id.*, XII, 1170 et suiv.
15. *Id.*, ibid., 1566, 2204.
16. *Id.*, XIII, 5368.
17. *Id.*, XII, 3.

Varenne-s/-Allier (Allier), Mars Vorocius [1] tiennent de leurs surnoms mêmes une physionomie purement locale. Il en était peut-être ainsi de Mars Lacavus [2], honoré près de Nemausus, et de Mars Randosates [3], qui recevait les hommages des Arvernes dans la région où s'élève aujourd'hui le bourg de Courpière (Puy-de-Dôme).

Quant aux surnoms de Cnabetius [4], Dahus [5], Divanno [6], Giarinus [7], Intarabus [8], Leusdrinus [9], Smer[tati]us [10], Tritullus [11], Vegnius [12], sous lesquels Mars était adoré en divers points de la Gaule romaine, en Narbonaise, en Lugdunaise, en Belgique, on n'en connaît point le sens.

L'abondance des surnoms indigènes, de signification générale, régionale ou purement locale, qui furent attribués au Mars gallo-romain, prouve combien son culte était répandu dans les Gaules. Mais il ne semble pas que la physionomie du dieu ait été fixée par une image vraiment populaire. Statues, bas-reliefs, figurines de métal et de terre cuite, d'ailleurs en nombre beaucoup moins grand que pour Mercurius, ne présentent à nos regards que le type banal du Mars gréco-romain, coiffé du casque, armé de la lance et du bouclier, parfois le torse cuirassé [13]. Les documents archéologiques ne nous permettraient donc pas de fixer, ni même d'entrevoir le caractère original du Mars gallo-romain, si l'image accoutumée du dieu ne se retrouvait sur quelques

1. *C. I. Lat.*, XIII, 1197.
2. Id., XII, 3084.
3. *Id.*, XIII, 1516. — Cf. sur toutes ces épithètes locales, Holder, *ouvr. cité*, ss. vv.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 4507.
5. *Id.*, XIII, 87.
6. *Ann. épigr.*, 1914, n° 285.
7. *C. I. Lat.*, XII, 332.
8. *Id.*, XIII, 3653.
9. *Id.*, XII, 2.
10. *Id.*, XIII, 4119.
11. *Id.*, XIII, 1561.
12. *Id.*, ibid., XIII, 4049.
13. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 313 et suiv., principalement p. 314, note 3.

reliefs d'une série récemment étudiée [1]. Ces reliefs représentent un couple divin, un dieu et une déesse, assis côte à côte sur un banc muni parfois d'un haut dossier. Nous croyons avoir démontré, par un examen détaillé de tous les monuments analogues aujourd'hui connus, que ce couple divin représente les divinités domestiques, protectrices de la maison et de la famille [2]. Or sur un au moins de ces monuments le dieu porte les attributs de Mars, casque et lance [3]. N'en résulte-t-il pas que le Mars gallo-romain, malgré son aspect guerrier, n'était pas uniquement le dieu des batailles ? Les Gaulois se sentaient protégés par lui, non seulement quand ils allaient à la guerre, mais dans leur vie quotidienne et familiale. Déjà nous avons eu l'occasion de noter, en étudiant le culte de Mars sans épithète dans la Gaule romaine, que chaque Gallo-romain invoquait son Mars, *Mars suus*, comme chaque Romain s'adressait à son Genius, et que néanmoins ce Mars protecteur, sorte d'ange-gardien, était représenté sous les traits du dieu de la guerre [4]. Ainsi, les attributs militaires du Mars gallo-romain ne doivent pas nous induire en erreur. Certes le dieu protégeait ses fidèles dans les combats, il était le Puissant, le Victorieux, le Défenseur des citadelles ; mais il les protégeait aussi au foyer domestique ; il veillait sur chacun d'eux, et de même, sans doute, sur des régions tout entières, sur des cantons, sur des villages. Le nom du dieu gréco-romain, auquel l'antique divinité gauloise fut assimilée, entraîna, pour ainsi dire, avec lui l'image plastique qui lui correspondait ; mais cette image était insuffisante pour exprimer tout ce que le nom de Mars représentait aux yeux des Gallo-romains. Peut-être d'ailleurs ce nom doit-il être donné à

1. J. Toutain, dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1914, p. 408 et suiv. ; — Héron de Villefosse, *ibid.*, 1916, p. 18 et suiv. ; — Espérandieu, dans le *Bulletin des Fouilles d'Alise*, I, p. 37 et suiv.

2. J. Toutain, *loc. cit.*, p. 420

3. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2348 ; cf. J. Toutain, *loc. cit.*, p. 418.

4. Supra, t. I, p. 259.

telle ou telle des figures anonymes, nombreuses dans l'archéologie gallo-romaine, qui forment couple avec des déesses de l'abondance.

Aucun sanctuaire du Mars gallo-romain n'est connu avec précision. Il est possible que divers sommets de montagnes ou de collines aient été consacrés au dieu : le Mont Ventoux, s'il est vrai que Mars Albiorix fût le dieu de la montagne ; le Pic du Gar, dont on retrouve le nom dans celui de Mars Carrus ; des éminences chez les Ambarri et les Eduens, puisque le dieu y fut adoré comme Dunates. Mais on ne saurait, sans risque d'erreur, généraliser ces cas particuliers. En vérité, nous ne savons à peu près rien des temples du dieu.

Quelles que soient les lacunes de nos renseignements, nous pouvons néanmoins affirmer, sans risque d'erreur, que sous le nom de Mars les Gallo-romains adoraient une divinité indigène, aux noms multiples, aux attributions complexes, divinité guerrière sans doute, mais surtout divinité protectrice, qu'ils invoquaient près de leurs foyers comme dans les camps, dont ils avaient emprunté l'image au monde gréco-romain, mais que leur piété naïve se représentait, dans l'intimité du culte domestique, sous des traits moins farouches et plus bienveillants.

Minerva est encore citée par César comme l'une des principales divinités des Gaulois [1]. Elle ne paraît pas avoir joui d'une grande faveur dans la Gaule romaine. Deux inscriptions seulement portent son nom accompagné d'une épithète indigène. Chez les Volques Arécomiques, elle fut invoquée sous le triple vocable Sulevia Idennica Minerva [2] ; chez les Consorani, au pied des Pyrénées, elle fut surnommée Belisama [3]. La formule Sulevia Idennica Minerva peut être, semble-t-il, ramenée à un sens très simple. Idennica, suivant toute apparence, est un topique ; Sulevia exprime l'idée de

1. *De Bello Gallico*, VI, 17.
2. *C. I. Lat.*, XII, 2974.
3. *Id.*, XIII, 8.

protection, comme les noms analogues des Junones, des Proxumae, des Matres ou Matronae [1]; Minerva est le nom gréco-romain de la divinité gauloise, Sulevia Idennica, qui veillait sur le village ou la région. Sulevia Idennica Minerva n'est donc qu'une déesse locale, de caractère protecteur et bienveillant. L'épithète Belisama a été faussement interprétée; à cause de la première syllabe Bel, certains érudits [2], sous l'influence du mirage oriental, en ont cherché l'origine dans le phénicien Bel ou Baal et ont vu dans Minerva Belisama une divinité analogue à la Dea Caelestis de Carthage [3]. En réalité Belisama est un mot celtique. La première partie du mot dérive de la racine belo-, que l'on retrouve également dans le nom du dieu Belenus et qui désigne la flamme brillante. La terminaison *sama*, de même racine que le grec ὅμος, exprime la ressemblance [4]. Belisama, c'est donc la déesse qui ressemble à la flamme brillante, et l'assimilation à Minerva se comprend, si l'on se rappelle que dans le panthéon gréco-romain la déesse à l'égide passait pour personnifier l'éclair.

Les images de Minerva recueillies dans les limites des Gaules sont toutes conformes au type classique. L'archéologie figurée ne nous est ici d'aucun secours. On ne connaît aucun sanctuaire de la Minerva gallo-romaine.

Les documents sont ici trop peu nombreux pour nous permettre de résoudre le problème posé, d'autant plus que les deux seules épithètes aujourd'hui connues semblent se rapporter à des attributions tout à fait différentes.

Outre Jupiter, Apollo, Mercurius, Mars et Minerva, mentionnées par César, un texte souvent cité de Lucien [5] nous apprend que les Celtes invoquaient sous le nom d'Ogmios

1. Voir plus loin.

2. Par exemple Bochart, Seldenus et Münter : cf. Orelli, n° 1431, Holder, *ouvr. cité*, s. v. Belisama.

3. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Belisama, cf. *Revue épigraphique du Midi de la France*, t. III, p. 376.

4. Holder, *ibid.*; cf. Ch. Renel, *ouvr. cité*, p. 316. note 1.

5. *Hercules*, 1 et suiv.

un dieu comparable à l'Heracles hellénique, à l'Hercules romain. L'image de ce dieu, telle que Lucien la décrit, est des plus étranges; elle forme un contraste pour ainsi dire absolu avec le type ordinaire de l'Heracles-Hercules gréco-romain. Ogmios est, en effet, un vieillard décrépit, tout blanc, chauve et ridé ; sans doute il a pour attributs la peau de lion et la massue, l'arc et le carquois ; mais de plus il tient enchaînés par les oreilles à sa propre langue une foule d'hommes qui se pressent pour le suivre. L'explication que les Gallo-romains donnaient de cette image étrange était, d'après Lucien, la suivante : Hercules Ogmios a dompté les hommes par son éloquence et par sa raison autant que par sa vigueur; on lui donne l'aspect d'un vieillard, parce que la vieillesse est l'âge le plus raisonnable. Il est bien douteux qu'une telle image ait été jamais populaire. On n'a d'ailleurs retrouvé ni en France ni en Belgique aucune figurine, aucune représentation d'Hercules qui rappelle, même de loin et par un seul détail, la description donnée par Lucien. Quant à l'inscription, découverte il y a fort longtemps en Savoie et sur laquelle on avait cru lire le nom d'Hercules Ogmios, il semble bien que cette lecture doive être écartée et que l'épithète Ogmios n'y ait jamais été gravée [1].

Le seul document que nous possédions sur ce type divin est donc le texte de Lucien. Comme à M. Renel [2], il nous paraît tout à fait imprudent de tenter une explication scientifique de la légende d'Ogmios : nous avons sur elle trop peu de renseignements. La seule donnée que nous pouvons en tirer, c'est qu'il y avait chez les peuples de la Gaule une divinité qui, sous l'empire romain, fut assimilée à Hercules et prit son nom.

Deux textes épigraphiques et un document d'archéologie

1. *C. I. Lat.*, XII, 5710 ; Th. Reinach, *Revue Celtique*, 1902, p. 50 et suiv. La lecture *Herculei Graio* se trouve confirmée par la mention d'un Hercules Graius dans les Alpes : Petron., 122; cf. Plin., *Nat. hist.*, III, 123 et suiv. ; Corn. Nepos, *Hannib.*, 3, 4.

2. *Ouvr. cité*, p. 318.

figurée nous font entrevoir quelques traits indigènes de sa physionomie. Sur un autel trouvé à Narbonne, et qui servait sans doute de socle à une statue d'argent d'Hercules, la dédicace donne au dieu le double surnom Ilunnus Andoses ou Andosa [1]. Un ex-voto du pays des Ausci (Gers) le nomme Hercules Toleandossus [2], sans qu'on puisse discerner si Toleandossus forme un seul mot ou doit être décomposé en Tole et Andossus. Il y a évidemment, dans ces épithètes de l'Hercules gallo-romain un élément commun, Andoses ou Andosa et Andossus. D'après Stokes, cette épithète pourrait s'expliquer par la racine *Ande* (= grec ἀντί) qui signifie *contre* [3]. Andossus et ses variantes caractériseraient, dans cette hypothèse, un dieu qui lutte, qui combat. Cette explication se trouve peut-être corroborée par la présence dans les deux inscriptions du surnom Invictus attribué à Hercules. Ilunnus serait, d'après Luchaire, un terme ibérique [4]; c'est le nom d'un dieu qui fut adoré sous l'empire romain, dans la région du Haut Comminges [5]. Hercules fut donc assimilé à une divinité locale des Pyrénées. Quant à Tole, Holder propose, non sans hésitation, de rapprocher ce mot du nom de lieu Theux, dans le Gers [6]; Hercules Toleandossus serait donc, lui aussi, un dieu topique.

Presque toutes les images de l'Hercules gallo-romain reproduisent exactement le type banal du héros [7]. Il nous faut pourtant signaler un hermès du dieu, récemment découvert dans les ruines d'Alesia, où l'habituelle peau de lion est remplacée par une dépouille de bovidé, sans doute

1. *C. I. Lat.*, XII, 4316.
2. *Id.*, XIII, 434.
3. Mais le plus souvent *Ande* a le sens augmentatif et paraît signifier grand, puissant : A. Reinach, dans la *Revue Celtique*, 1913, p. 257, n° 3.
4. Holder, *ouvr. cité*, s. v.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 27; cf. 31.
6. *Ouvr. cité*, s. v. Toleandossus.
7. Ch. Renel, *ouvr. cité*, p. 320.

de taureau [1]. Nous avons essayé de démontrer que ce détail inattendu était d'inspiration gauloise [2]. Le taureau tient, en effet, une place éminente dans l'imagerie religieuse des Celtes; c'était pour eux, surtout dans le nord, le centre et l'est de la Gaule, un animal sacré, et plusieurs savants considèrent la tête du taureau comme un symbole cosmique [3]. L'Hercules gallo-romain avait donc gardé, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, des traits différents de ceux du héros hellénique qui avait abattu et dépouillé le lion de Némée.

Il en avait peut-être été de même pour Diana et pour Bacchus. On connaît la figurine de bronze qui représente Diana, sous la physionomie habituelle de l'Artémis hellénique, court-vêtue, bras et mollets nus, les pieds chaussés de sandales, le carquois en bandoulière, un javelot à la main; mais la déesse, au lieu d'être accompagnée d'un chien ou d'une biche, est assise de côté sur un sanglier [4]. En 1913, on a découvert dans les ruines d'Alesia les fragments d'un groupe de pierre reproduisant le groupe fameux du Satyre au repos [5]; mais, dans la réplique gallo-romaine de cet original classique, la panthère est remplacée par une laie [6]. Or le sanglier, autant, sinon plus que le taureau, fut un animal sacré pour les Gaulois; son image servit d'enseigne et de type monétaire à diverses cités, par exemple à celles des Séquanes, des Eduens, des Sénons. M. A. Blanchet considère même le sanglier comme le véritable emblème national de la Gaule [7]. En donnant pour compagnons à Diana, d'une part, à l'un des compagnons ordinaires de Bacchus, d'autre part, un sanglier et une

1. *Bull. archéol. du Comité*, 1913, p. 113 et suiv., pl. XLV.
2. *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1916, p. 114 et suiv.
3. W. Deonna, *Notes archéologigues* (*Revue archéologique*, 1917, I, p. 125-126).
4. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 50, n° 29.
5. *Pro Alesia*, N^lle série, t. I, p. 22 et suiv., pl. I-III.
6. *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1916, p. 114 et suiv.
7. *Manuel de numismatique française*, t. I, p. 13.

laie, les Gallo-romains marquaient pour ainsi dire d'un trait indigène des images divines empruntées au monde gréco-romain. Nous pouvons en conclure que le culte de Diana et celui de Bacchus, dont peu de traces ont subsisté, s'étaient sans doute adaptés à des traditions gauloises; dans l'un et l'autre, la présence du sanglier a le même sens que, par exemple, dans le culte d'Hercules la présence d'une peau de taureau, et parmi les attributs de Jupiter la roue et les spirales.

Ce mélange d'éléments puisés aux sources gréco-romaines et de conceptions indigènes n'apparaît nulle part avec plus de netteté que dans la physionomie, encore énigmatique, du Dieu au maillet, appelé Silvanus dans la Narbonaise, Sucellus dans la Gaule Belgique et dans les pays rhénans. Ce dieu, nous le connaissons exclusivement par des textes épigraphiques et des monuments d'archéologie figurée. Le nom de Dispater, employé pour le désigner par plusieurs savants, en particulier par S. Reinach [1], ne lui est donné par aucun document; c'est une simple hypothèse que de rapprocher le Dieu au maillet du Dispater mentionné par César comme l'ancêtre divin de la race gauloise [2]. Si nous voulons, avec le moins de chances d'erreur, essayer de résoudre le problème relatif à cette divinité gallo-romaine, il faut nous en tenir strictement aux données fournies par les monuments antiques. Ces données sont d'ailleurs fort nombreuses, sinon toutes très claires. Parmi ces données, il est d'une bonne méthode de retenir surtout, pour déterminer le véritable sens de cette divinité, les traits les plus généraux et non certains détails, soit douteux, soit exceptionnels [3].

1. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 137 et suiv. — Dans son *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, M. S. Reinach range sous le vocable de Dispater toutes les images du Dieu au maillet (IV, p. 581).

2. *De bello gallico*, VI, 18.

3. Sur le Dieu au maillet, voir : S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 137 et suiv., où toute la bibliographie du sujet, antérieure à

Le dieu est, dans toutes les images que nous possédons de lui, chevelu et barbu [1]. Bien que ces images soient le plus souvent grossières et d'une technique très gauche, il n'est point douteux que les Gallo-Romains se représentaient ce personnage divin sous les traits d'un homme âgé, de corps trapu et lourd plutôt qu'élancé. Son vêtement accoutumé est une blouse tombant des épaules jusqu'aux genoux, tantôt munie de manches qui recouvrent les bras jusqu'aux poignets, tantôt laissant les bras nus. Une ceinture est nouée à la taille [2]. Une seule fois, dans la statuette de bronze découverte à Vienne, le corps est presque complètement nu; le dieu est simplement vêtu d'une dépouille d'animal, probablement de loup, roulée autour de son épaule gauche, dont les pattes sont nouées sur sa poitrine, et dont la tête coiffe sa chevelure [3]. Sur trois autres figurines, qui proviennent de Portes, près de Montélimar (Drôme), de Saint-Vulbas (Ain), de Besançon, le torse est nu au-dessus de la ceinture [4]. Une statuette de bronze, récemment trouvée à Orpierre, dans les Hautes-Alpes, représente le dieu vêtu seulement d'une peau de bête attachée sur l'épaule gauche; la tête est couronnée de feuillage [5].

Parfois, la blouse est recouverte soit d'un manteau ou *sagum* agrafé le plus souvent sur l'épaule droite, soit d'une peau de loup. Les jambes sont tantôt nues, tantôt enfer-

1894, est indiquée; — id., *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 217 et suiv. — p. 264 et suiv. — H. Hubert, *Nantosuelta, déesse à la ruche*, dans les *Mélanges Cagnat*, p. 281 et suiv.; — id., *Une nouvelle figure du dieu au maillet*, dans la *Revue archéologique*, 1915, I, p. 26 et suiv.

1. La statuette découverte en Danemark et que M. S. Reinach considère comme une image du dieu au maillet imberbe (ouvr. cité, p. 265 et suiv.) n'a aucun des attributs caractéristiques du dieu.

2. Voir les nombreuses images du dieu reproduites dans S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 137 et suiv., nos 144 et suiv.; — p. 169 et suiv.

3. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 175.

4. Id., *ibid.*, p. 173; — p. 150, n° 163; — p. 154 n° 172.

5 H. Hubert, *Une nouvelle figure du dieu au maillet*, dans la *Revue archéologique*, 1915, I, p. 27, fig. 1.

mées dans des braies collantes. Les pieds paraissent chaussés de brodequins. Il n'est pas rare que le dieu porte des bracelets du genre *torques*. L'élément essentiel réside donc dans la blouse serrée à la ceinture, vêtement gaulois, et ce trait se trouve corroboré par la présence, moins fréquente, il est vrai, des braies et des bracelets.

Il arrive que le vêtement du dieu soit orné, avec plus ou moins d'abondance, de signes divers, tels que croix, cercles à point central, rosaces, disques gravés, images d'un objet coudé semblable à un L, etc. [1]. Il est possible que ces signes aient une signification symbolique, solaire ou astrale; il est possible aussi qu'à l'époque gallo-romaine cette signification ait été oubliée et qu'ils ne soient plus dans ces figurines que des éléments décoratifs.

Sur deux images du dieu [2], M. S. Reinach veut reconnaître les traces d'un *modius* ou *calathus* dans une sorte d'appendice cylindrique qui surmonte le sommet de la tête. Cet appendice n'a pas dans l'état actuel des monuments plus de quelques millimètres de hauteur; il est fort étroit et nous ne saurions y voir, sans hésitation, la base d'un *modius*. En tout cas, même si l'on admet l'interprétation qu'en donne M. S. Reinach, c'est là un détail tout à fait exceptionnel.

Il en est des attributs du dieu comme des diverses parties de son vêtement. Les uns sont constants ou presque, d'autres plus rares, d'autres enfin exceptionnels. Les deux plus fréquents de beaucoup sont, le maillet ou marteau, *malleus*, et le vase à boire, *olla*, *poculum*. Ces deux attributs ont donné lieu à des interprétations différentes, qu'on peut toutes grouper sous deux chefs principaux, l'explication symboliste et l'explication réaliste. La première a été

1. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 138, n° 144; — p. 142, n° 148; — p. 143, n° 149; — p. 150, n° 163, n° 165; — p. 151, n° 167; — p. 155, n° 175; — p. 171 (bronze de Santenay).

2. Id., *ibid.*, p. 139, n° 145; — p. 179 (bronze de Cairanne, fig. p. 180).

proposée et soutenue par An. de Barthélemy, Flouest, Al. Bertrand, MM. Gaidoz et S. Reinach [1]. Pour ces savants, le maillet ou marteau est l'insigne d'une divinité soit infernale soit céleste ; il doit être rapproché des attributs analogues que l'imagerie religieuse a prêtés au Charon étrusque et au Thor scandinave. Aux mains de l'un, il est un instrument funèbre ; d'après Tertullien [2], il était tenu par le personnage qui venait retirer de l'arène des amphithéâtres les cadavres des gladiateurs morts. Entre les mains du dieu scandinave, il représente la foudre ; c'est un succédané de la bipenne, hache à double tranchant, et par-delà la bipenne, du marteau de pierre, enfin de la pierre primitive, du silex que les néolithiques considéraient comme le symbole de la foudre [3]. Quant au vase de forme presque cylindrique, que le dieu porte sur sa main gauche tendue, il symbolise l'eau, « principe de l'humidité génératrice, facteur important dans les mystérieuses opérations de la constitution du monde [4] », ou bien il évoque l'idée de « la fécondité du sol attribuée aux divinités souterraines [5] ».

L'exégèse réaliste du maillet et du vase a trouvé ses partisans les plus convaincus et les plus ardents chez Allmer et Mowat [6]. Pour ces deux savants, le maillet est tout simplement l'outil des bûcherons, et le vase n'est autre chose qu'une écuelle de bois, analogue au *scyphus faginus* dont parle Tibulle. Tout récemment, M. H. Hubert s'est formellement rallié à cette opinion : « Le vase est le vase à boire... Le maillet, quand il n'est pas stylisé, est un maillet de tonnelier. C'est un outil professionnel, comme la serpe ou le *pedum* de Silvain [7] ». Il en résulte que le dieu au

1. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 158 et suiv.
2. *Ad nation.*, I, 10.
3. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 166 et suiv.
4. Ed. Flouest, *Deux stèles de laraire*, p. 21.
5. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 165.
6. Les articles de Allmer et de Mowat sont résumés et critiqués dans S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 161 et suiv.
7. H. Hubert, *Une nouvelle figure du dieu au maillet*, dans la *Revue archéologique*, 1915, I, p. 32.

maillet n'est point le dieu de la foudre ni le dieu du monde souterrain, mais le dieu des forêts, le patron du travail du bois (Allmer et Mowat), ou encore un dieu agraire, gardien des champs, vivant sur la lande et dans les forêts (H. Hubert). Toutefois M. Hubert ne conteste pas le caractère infernal du dieu au maillet, mais il n'induit pas ce caractère d'un sens symbolique du maillet : c'est pour lui une conséquence de sa physionomie chtonienne ; car, dit-il, « chez les Celtes, les dieux de l'autre monde ont été les grands dispensateurs des biens de la terre [1] ».

A la vérité, l'interprétation du maillet et du vase est fort malaisée. Ce ne sont point là des attributs qui portent en eux-mêmes leur sens précis, comme le foudre de Jupiter, l'arc et le carquois de Diana, la lance et les armes de Mars, la massue d'Hercules. De plus, aucune légende, aucune tradition antique ne nous fait connaître la signification que les Gallo-Romains donnaient à ces deux attributs. Enfin, l'un des savants qui ont essayé de résoudre ce problème d'archéologie religieuse s'est demandé si la valeur symbolique du maillet ne s'était pas transformée au cours des âges. Ed. Flouest inclinait à penser que le maillet, avant de caractériser en Gaule « le dieu qui commandait au ciel et disposait de la foudre », avait été « un instrument de mise en œuvre et un outil créateur ». Et, en ce sens, il le comparait au marteau de Vulcanus, le dieu forgeron [2].

La question du vase et du maillet, surtout du maillet, demeure donc obscure. Si la forme du vase est constante sur les monuments, celle du maillet est variable. C'est parfois le maillet rond, à manche court, l'outil bien connu des ouvriers du bois, bûcherons et menuisiers [3] ; parfois la

1. H. Hubert, *loc. cit.*, p. 35-36.

2. Ed. Flouest, *ouvr. cité*, p. 25 et suiv.

3. Voir en particulier la stèle de Monceau (Côte-d'Or), Espérandieu, *Recueil général*, n° 2034; la statue d'Escles, id., *ibid.*, n° 4804; les autels anépigraphes découverts à Nîmes, Ed. Flouest, *Deux stèles de laraire*, pl. XIV; Espérandieu, *ouvr. cité*, 440, 511, 2699.

tête de l'instrument est une masse rectangulaire [1]; souvent le manche en est une hampe fine et longue, sur laquelle le dieu paraît s'appuyer comme sur un sceptre [2]; sur quelques monuments enfin, du maillet principal s'irradient ou se détachent plusieurs autres maillets plus petits, cinq dans une figurine de bronze trouvée à Vienne [3], trois sur un autel découvert à Saint-Gilles dans le Gard [4]. Il est donc impossible de contester que le maillet ait été quelquefois traité par les bronziers et les lapicides gallo-romains comme un objet symbolique.

La seule donnée solide que nous fournissent les documents aujourd'hui connus, c'est que les deux attributs du maillet et du vase, réunis dans les mains de ce dieu, sont en Gaule de provenance indigène. Non seulement le groupe qu'ils forment n'appartient à aucune divinité du panthéon gréco-romain, ni de religion orientale; mais encore ils sont représentés, tous les deux, au revers d'une monnaie d'or des Baïocasses [5].

Si le maillet et le vase sont les deux attributs accoutumés du dieu, d'autres objets sont plus rarement représentés sur les monuments qui portent son image. Par exemple, une statue de pierre trouvée à Escles (Vosges) [6] et un bas-relief qui provient d'Alise Sainte-Reine donnent au dieu comme attribut, en même temps que le maillet, un large poignard ou une épée courte [7]. La présence de cette arme rapproche ici le dieu au maillet du Mars gallo-romain.

Sur un autel, qui fait partie du Musée de Lyon, dont on ne connaît pas l'origine exacte, mais qui ne saurait avoir

1. Par exemple sur l'autel de Nîmes reproduit par Ed. Flouest, *ouvr. cité*, pl. X.
2. En particulier dans la figurine de bronze de Premeaux (Côte-d'Or) : S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 137, n° 144; cf. p. 174, p. 176.
3. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 175.
4. Espérandieu, *Recueil général*, n° 497.
5. Ed. Flouest, *Deux stèles de laraire*, p. 58 et suiv., pl. XI.
6. Espérandieu, *Recueil général*, n° 4804.
7. Id., *ibid.*, n° 2347.

été apporté de très loin, puisqu'il est en calcaire oolithique blanc de Seyssel, le dieu au maillet tient de la main droite une faucille, tandis que le vase est placé près de lui sur le sol [1]. Un autre autel anépigraphe, trouvé aux environs de Belley sur le territoire des Ambarri, présente sur la face antérieure le maillet dans une couronne, sur la face latérale gauche le vase, sur la face latérale droite une serpe ou faucille [2]. Dans l'imagerie religieuse, la serpe ou faucille, qu'il ne faut pas confondre avec la harpè, caractérise les divinités agraires [3].

Un autre attribut, un peu plus fréquent que l'épée ou le poignard et que la serpe ou la faucille, est le tonnelet, sur lequel parfois le dieu pose le pied [4]. Sur un bas-relief découvert à Vichy, le tonnelet est redoublé, pour ainsi dire, par une amphore [5]; sur un monument recueilli à Toul, on distingue, derrière le dieu, deux tonnelets superposés [6]. Il est bien difficile de ne pas rapprocher le ou les tonnelets du vase ou *olla* que le dieu tient presque toujours de la main droite; ces deux objets font peut-être allusion à quelque influence exercée par le dieu sur la fabrication des boissons, en particulier de la bière d'après M. H. Hubert [7].

Signalons enfin que dans une statuette, découverte à Cussy-le-Chatel (Côte-d'Or), le vase habituel, tenu par la main droite du dieu, est remplacé par une patère [8].

Le maillet et le vase, pour être les attributs le plus fréquents du dieu, ne jouent pourtant pas ce rôle à l'exclusion de tous autres objets.

Les monuments archéologiques nous fournissent encore d'autres données. Le cadre, dans lequel le dieu est parfois

1. Espérandieu, *Recueil genéral*, n° 1735.
2. Id., *ibid.*, n° 1811.
3. Cf. supra, p. 21 et suiv.
4. Espérandieu, *Recueil général*, n° 2025, 2034?, 2216, 2750, 3568, 4708.
5. Id., *ibid.*, 2750.
6. Id., *ibid.*, 4708.
7. H. Hubert, *Une nouvelle figure du dieu au maillet*, dans la *Revue archéologique*, 1915, I, p. 33.
8. Espérandieu, *Recueil général*, n° 2025.

représenté, et les êtres, avec lesquels il est quelquefois groupé doivent retenir un instant notre attention. Sur un monument au moins, peut-être sur deux, le dieu est figuré debout sous un arbre, au tronc duquel il paraît adossé [1]. Son compagnon favori est un chien, dont la pose et l'allure varient : tantôt l'animal est assis près du dieu et sa tête est levée vers lui [2] ; tantôt il est allongé par terre [3] ; une fois il flaire deux objets, dans lesquels on a cru reconnaître, non sans hésitation, deux grenades [4]. Quand il s'est agi d'expliquer la présence de cet animal sur les stèles qui portent l'image du dieu au maillet, la même divergence s'est produite entre les érudits que pour l'interprétation du maillet et du vase [5]. Les uns, Mowat et Allmer, déniant au dieu tout caractère infernal et voyant simplement en lui un génie des forêts et des champs, tenaient le chien pour le compagnon naturel d'un tel génie. Les autres, par cela même qu'ils rapprochaient le dieu de Dispater, de Serapis, du Charon étrusque, considéraient le chien comme un animal mythologique et lui donnaient le nom de Cerbère. Aucun des monuments gallo-romains ne justifie cette exégèse ; mais il faut reconnaître que sur des bas-reliefs des pays rhénans et danubiens l'animal est doté d'une triple tête [6], ce qui en fait bien le chien infernal. Toutefois, c'est être prudent, en matière d'induction, que de ne pas accorder une valeur générale à un détail absent de la majorité des documents connus.

1. Espérandieu, *Recueil général*, 2750 ; la statuette, publiée dans le même recueil sous le n° 2234, présente la même disposition, mais les deux mains du dieu étant brisées, ses attributs ont complètement disparu, et il n'est point prouvé que ce fût le dieu au maillet.

2. Espérandieu, *Recueil général*, n^os^ 436, 2750, 3568, 4804, 4848.

3. Id., *ibid.*, 2034, 2234 ?

4. Id., *ibid.*, 4708.

5. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 164 et suiv.

6. S. Reinach, *ibid.*, p. 177 (bas-relief d'Oberseebach, en Alsace) ; — p. 182 (bas-relief de Sulzbach, grand duché de Bade) ; — p. 182 (bas-relief de Deva et de Varhely en Transylvanie).

Outre le chien, mais avec moins de certitude, quelques monuments très rares rapprochent du dieu au maillet le coq [1], le serpent [2], le sanglier, ce dernier représenté au pied d'un arbre [3].

Plus importante que les animaux qui accompagnent le dieu est la déesse parèdre avec laquelle il est parfois groupé. Sur les monuments qui proviennent du territoire jadis occupé par les Eduens, cette déesse a pour attributs invariables la corne d'abondance, tenue par la main gauche, et la patère que la main droite tient appuyée sur le genou droit. Il est possible qu'elle ait été parfois coiffée d'un modius ou d'une couronne murale. Elle personnifie sans aucun doute l'abondance, la richesse agricole [4]. Il faut mettre à part une stèle très importante, découverte il y a quelques années près de Sarrebourg et où la déesse parèdre du dieu au maillet revêt une physionomie toute particulière. M. H. Hubert a consacré une étude approfondie [5] à cette déesse que l'inscription gravée sur le monument appelle Nantosuelta. Se fondant d'une part sur la forme très curieuse de l'attribut que la déesse porte au sommet d'une longue hampe et qui apparaît comme un petit édicule au toit conique, d'autre part sur la présence fréquente du tonneau parmi les attributs du dieu au maillet, dont Nantosuelta est ici la parèdre, M. Hubert en conclut que le dieu au maillet est un dieu de la bière et que sa compagne est une déesse de l'hydromel, présidant, comme telle, à la récolte du miel, par conséquent à la vie des abeilles et portant la ruche [6]. Il n'y a pas d'ailleurs contradiction entre

1. Espérandieu, *Recueil général*, nos 276 (Vaison), 437 (Nîmes).

2. Id., *ibid.*, no 435 (environs de Nîmes). Le serpent est enroulé autour d'une hampe, dans laquelle on peut voir le manche d'un maillet; le dieu tient un vase de la main droite; un chien est placé près de lui.

3. Id., *ibid.*, 4848 (Soulosse, Vosges).

4. J. Toutain, *Les divinités domestiques du pays des Eduens*, dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1914, p. 408 et suiv.

5. *Nantosuelta, déesse à la ruche*, dans les *Mélanges Cagnat*, p. 281 et suiv.

6. *Mélanges Cagnat*, p. 290.

cette conception et le caractère général de divinité de l'Abondance, que les autres monuments prêtent à la déesse. « Qu'une déesse, habituellement représentée en Abondance, écrit M. Hubert, eût l'abeille pour animal familier, l'association paraît raisonnable et conforme à la logique des convenances sympathiques [1] ».

Que l'on adopte ou non les thèses de M. Hubert, il n'en ressort pas moins de l'étude des monuments figurés que le dieu au maillet était associé par les Gallo-Romains à une déesse de caractère agraire et chtonien.

Mais, de ce dieu au maillet, nous ne connaissons pas seulement les images variées dont les Gallo-Romains se servaient pour le représenter, nous savons aussi quel nom lui était donné soit par les Gaulois de la Narbonaise, qui avaient subi plus profondément l'influence des religions italiques et gréco-romaine, soit par les Gaulois des régions plus éloignées de la Méditerranée, demeurés moins sensibles à cette influence. Les premiers l'appelaient Silvanus, les autres Sucellus ou Sucaelus. Le nom de Silvanus se trouve en effet associé à l'image du maillet sur plusieurs autels recueillis près de Nîmes [2], d'Arles [3], d'Avignon [4], d'Apt [5], de Carpentras [6], de Vaison [7], de Vienne [8]. Il est par conséquent incontestable que les Gallo-Romains des vallées du Rhône et de la Durance ont assimilé le dieu celtique, dont l'attribut principal était le maillet, au Silvanus d'Italie. Les savants, qui voient dans le dieu au maillet une divinité surtout infernale, se sont efforcés d'atténuer la valeur de cette assimilation. Flouest, en réponse à Mowat et à Allmer qui soutenaient la thèse de l'identité complète du dieu celtique à

1. *Mélanges Cagnat*, p. 285.
2. *C. I. Lat.*, XII, 4147, 4173.
3. *Id.*, ibid., 663.
4. *Id.*, ibid., 1025.
5. *Id.*, ibid., 1101.
6. *Id.*, ibid., 1179.
7. *Id.*, ibid., 1334 ; cf. 1518.
8. *Id.*, ibid., 1835?

Silvanus, crut devoir distinguer du Silvanus champêtre, pastoral et bucolique, « divinité de situation secondaire et humble », dont l'office était subalterne et absolument rural, un autre Silvanus d'origine orientale, une sorte de Dieu Terre, qu'on retrouverait dans le Veiovis infernal et dans le dieu Soranus du Mont Soracte, dieu « d'une antiquité vénérable, d'une figure imposante et d'une puissance bien accréditée. » C'est à ce Silvanus-là que fut assimilé, d'après Flouest, le dieu celtique au maillet [1]. Quant à M. S. Reinach, il estime que la distinction établie par Flouest est superficielle ; mais tout aussitôt il en reprend l'idée maîtresse, en affirmant que dans la religion romaine primitive Silvanus était associé ou même identifié à Mars, divinité éminemment rustique ; qu'il fut amoindri par le voisinage des dieux importés du panthéon grec et finit par se réfugier dans les campagnes ; il ne peut nier, à l'encontre des inscriptions, qu'un dieu de la Gaule orientale ait été appelé Silvanus, mais il ajoute que le dieu celtique, auquel fut donné ce nom, n'avait pas le même caractère que le Silvanus de l'époque impériale [2].

En vérité, c'est là faire trop bon marché des textes et de la compétence des fidèles. Le dieu au maillet a été invoqué par les Gallo-Romains de la Narbonaise sous le nom de Silvanus : fait incontesté et incontestable. Quand ces provinciaux donnèrent ce nom à leur divinité indigène, ils ne le choisirent pas au hasard ; ils l'empruntèrent évidemment au dieu gréco-romain qui leur parut se rapprocher le plus de leur dieu au maillet. Ils ne firent point de recherches érudites ; ils s'inspirèrent de ce qui se passait sous leurs yeux, de ce qui existait de leur temps. Le culte du Silvanus italique avait été importé en Gaule ; nous en avons la preuve

1. Flouest, *Deux stèles de laraire*, p. 28 et suiv.

2. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 162 et suiv.; — *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 230 : « Maintenant, (après la découverte du monument où le dieu au maillet porte le nom de Sucellus), je suis le premier à convenir que le ***dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain.*** »

dans une très intéressante inscription d'Aime en Tarentaise, où Silvanus est invoqué à la fois comme dieu des bois et comme génie protecteur des jardins [1]. Il ne faut donc pas s'obstiner contre l'évidence ou s'égarer dans des subtilités : le dieu au maillet gallo-romain est un dieu de même nature que le Silvanus de Rome.

La découverte de la statuette de bronze d'Orpierre a fourni un nouvel argument en faveur de cette assimilation. M. H. Hubert l'admet et la proclame sans réserve [2]. Mais, à la différence de Flouest et de M. S. Reinach, il ne confond pas le Silvanus du culte populaire avec la divinité pastorale chantée par les poètes. Il voit nettement toute l'ampleur du domaine sur lequel le dieu règne ; ce domaine comprend à la fois les champs cultivés, les bois, les landes, les friches. Silvanus est le dieu des greniers comme le génie des forêts. S'il tient souvent à la main une branche d'arbre, il porte parfois aussi des épis ; des fruits emplissent sa corne d'abondance ou le pli de son vêtement.

Le nom gaulois du dieu était Sucellus ou Sucaelus [3]. D'après d'Arbois de Jubainville, ce nom signifie « qui a un bon marteau ». Le préfixe *su-* indique l'idée de bonté, de beauté ; la racine *kel* exprime la notion de frapper ; elle se retrouve en latin dans des mots tels que *per-cellere*. Sucellus, c'est donc « le bon frappeur » ou encore « le dieu au bon marteau » [4]. De cette étymologie, une double conséquence peut être tirée. Le marteau ou maillet est l'attribut essentiel, caractéristique du dieu, puisqu'il lui donne son nom. L'action de ce marteau ou maillet est une action bienfaisante, active, créatrice, puisque l'instrument est qualifié

1. *C. I. Lat.*, XII, 103 ; cf. 662, 5960 et XIII, 1780. — Cf. supra, t. I, p. 268.

2. *Revue archéologique*, 1915, I, p. 31 et suiv.

3. *C. I. Lat.*, XII, 1836 ; XIII, 4542 ; Espérandieu, *Recueil général*, n° 4566.

4. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 252, note 1 ; — cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 222, note 1 (note de d'Arbois de Jubainville).

de *bon*. Par là même se trouve exclu, à notre avis, tout rapprochement avec des dieux tels que le Charon étrusque, sombre génie de la mort, et le Thor scandinave, qui lance l'éclair et la foudre.

Cette analyse, que nous avons essayé de faire aussi complète et aussi précise que possible, des monuments figurés et des textes, nous permet de déterminer la physionomie générale et de fixer les traits principaux du dieu gallo-romain Sucellus-Silvanus. Qu'il soit d'origine indigène, c'est ce que prouvent et son nom celtique Sucellus et le costume qu'il porte le plus souvent, blouse serrée à la taille par une ceinture et braies collantes. Dieu de caractère champêtre, rustique, il est en relation étroite avec la végétation, surtout avec la végétation arborescente, avec les bois, avec les arbres fruitiers, et c'est par là sans doute qu'il put être assimilé au Silvanus italique.

Il veille tout spécialement sur les fruits de la terre qui peuvent servir à la fabrication des boissons; le vase à boire est un de ses attributs les plus fréquents et souvent des tonnelets sont figurés sur les monuments qui lui sont dédiés. Il est aussi un dieu pastoral; il protège les troupeaux; il a pour compagnon un chien; parfois il porte la dépouille d'un loup; comme le Silvanus italique, il est un *exactor luporum* [1]. C'est un dieu bienveillant pour l'homme; il se groupe avec une déesse qui personnifie l'abondance agricole et la richesse fruitière; elle et lui forment un couple de divinités bienfaisantes, qui assurent aux mortels la prospérité de leurs cultures et de leurs bestiaux. Sucellus est même conçu, rarement il est vrai, avec la physionomie du Mars gallo-romain, qui fut moins un dieu guerrier qu'un génie protecteur des individus. Le sens du maillet, qu'il porte presque toujours, reste énigmatique. Nous avons indiqué pour quelles raisons il nous était impossible d'y voir un attribut analogue à ceux de Charon et de Thor;

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 162.

d'autre part nous hésitons à le tenir simplement pour l'outil habituel des ouvriers du bois, ou plus spécialement, selon l'opinion de M. H. Hubert, pour un maillet de tonnelier [1]. En outre, il n'est pas contestable que, sans doute sous l'influence des mythologies et des religions classiques, l'iconographie du dieu au maillet ait parfois subi une évolution curieuse. La multiplication des maillets dans certains monuments est un argument en faveur de l'exégèse symboliste.

Le chien du dieu des bergers est devenu Cerbère, le gardien du monde infernal. S'il est vrai que deux images du dieu au maillet aient réellement porté un *modius*, il faut en conclure qu'il y a eu des cas où ce dieu a été assimilé au principal dieu chtonien de la religion gréco-romaine, Pluto-Dispater-Serapis. Nous disons : *dieu chtonien* et non pas *dieu infernal*, parce que, s'il est vrai que la source de toute végétation, de toute prospérité agricole et pastorale soit la terre, il n'en résulte pas que les divinités qui personnifient cette végétation et cette prospérité soient forcément en relations avec la mort et les enfers. Serapis d'ailleurs ne fut pas seulement assimilé à Hades-Pluto, il le fut aussi à Jupiter, à Apollo, même à Neptunus [2]. En Italie et à Rome, Silvanus était un dieu chtonien, parce qu'il était de nature agraire et rustique : il ne fut jamais un dieu infernal. Nous pensons que tel a été le cas également du dieu au maillet.

Ce dieu est-il celui que César appelle Dispater, et qui passait pour être le père de la race gauloise [3] ? Il n'y a dans les monuments aucun indice en faveur de cette thèse. Les Gallo-Romains ont appelé le dieu au maillet Sucellus ou Silvanus, jamais Dispater. Aucun de ses attributs ne fait la moindre allusion à cette prétendue paternité nationale.

1. *Revue archéologique*. 1915, I, p. 32.
2. Cf. supra, t. II, p. 8 et suiv.
3. *De Bello Gallico*, VI, 18.

Ajoutons que César ne parle pas d'un culte rendu par les Gaulois à ce Dispater, mais seulement d'une tradition mythologique; il ne cite pas Dispater parmi les dieux spécialement populaires en Gaule.

Pour nous résumer, le dieu au maillet des Gallo-Romains, Sucellus-Silvanus, était un dieu de la végétation, un de ces génies agraires et silvestres qu'ont adorés tous les peuples de laboureurs. Dieu du bois comme des arbres fruitiers, dieu des fruits qui donnent les boissons comme des grains et des épis, dieu des troupeaux, protecteur du foyer champêtre et associé dans ce rôle à une déesse de l'abondance, il ne paraît avoir eu aucun caractère commun avec les divinités terribles, farouches et cruelles dont on a voulu le rapprocher, le Charon d'Étrurie, le Thor scandinave, le Taranis germanique. Son rôle est plus complexe, son domaine est plus étendu que celui du Silvanus d'Italie. Mais il a avec lui beaucoup de ressemblances. Il en est du Silvanus gallo-romain comme des dieux indigènes de la Gaule romaine, qui reçurent les noms de Jupiter, Apollo, Mercurius, Mars; sans doute ils sont analogues, par quelques-uns de leurs traits, aux divinités classiques dont les noms leur ont été donnés; mais ils ne se confondent pas avec elles; ils conservent une partie au moins de leur nature originale, qui transparaît tantôt dans les épithètes dont leurs noms gréco-romains sont accompagnés, tantôt dans la physionomie générale ou dans tel ou tel détail de leurs images.

Le cas d'Epona est différent et les discussions auxquelles a donné lieu l'étude de cette déesse, sont d'un tout autre sens [1]. Les Gallo-Romains n'ont pas emprunté à la mythologie classique le nom d'Epona. Ce nom est considéré comme celtique [2]. Mais d'autre part il est incontestable que

1. Sur Epona, voir surtout S. Reinach, *Epona.* dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 163 et suiv.; p. 309 et suiv.; — id., *Encore Epona*, dans la même *Revue*, 1898, II, p. 187 et suiv.

2. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz*, s. v. Epona.

le culte d'Epona a été pratiqué ailleurs que dans la Gaule romaine ; même le plus grand nombre des monuments épigraphiques proviennent soit de Rome et d'Italie, soit des provinces danubiennes, de la Rétie à la Dacie et à la Mésie [1]. Plusieurs écrivains, les uns païens, Juvénal [2], Plutarque [3], Apulée [4], les autres chrétiens, Minucius Felix [5] et Tertullien [6], citent Epona comme une déesse connue partout et sans mentionner d'aucune façon son origine gauloise. Corssen a voulu en conclure qu'Epona n'était pas une divinité celtique, mais appartenait au vieux fonds religieux de l'Italie. M. S. Reinach a réfuté cette thèse avec un plein succès ; il a mis en lumière le vrai caractère d'Epona, déesse dont l'origine est sans aucun doute gauloise, dont le culte a été importé par les Gaulois, au temps de la République, dans l'Italie du Nord, par les Gallo-Romains sous l'empire à Rome et dans les provinces où les fidèles de la déesse étaient le plus souvent des soldats originaires des Gaules. De plus, si les inscriptions en l'honneur d'Epona sont rares dans les provinces gauloises, les monuments d'archéologie figurée, stèles, figurines de pierre, de bronze et de terre cuite, y ont été recueillis en grand nombre ; aucun doute n'est possible sur la diffusion ni sur le caractère indigène et populaire du culte d'Epona dans la Gaule romaine [7].

Dans toutes les images que nous avons conservées d'elle, sauf une [8], Epona est drapée ; les détails du costume qu'elle porte sont en général peu distincts ; toutefois il est très

1. Holder, *ouvr. cité*, s. v. *Epona* ; cf. S. Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 189 (carte de la distribution des monuments figurés), p. 322 et suiv.
2. VIII, v. 154-157.
3. *Parallel. min.*, 29.
4. *Metam.*, III, 27.
5. *Octav.*, 28, § 7.
6. *Apolog.*, 16 ; *Ad nation.*, I, 11.
7. *Revue archéologique*, 1895, I, p. 331 et suiv.
8. Un bronze découvert à Loisia, dans le Jura : Babelon et Blanchet, *Catalogue des bronzes de la Bibliothèque nationale*, n° 689.

rare que la robe de la déesse ne tombe pas jusqu'aux pieds et les bras ne sont jamais nus. Plusieurs fois un large manteau, soulevé par le vent, flotte autour de sa tête qu'il paraît entourer comme d'un nimbe [1]. Dans une figurine de bronze trouvée à Vienne, la déesse porte un diadème, d'où pend un voile qui descend sur ses épaules [2]. Un tel costume rapproche Epona des types gréco-romains de déesses telles que Fortuna, Abundantia, Felicitas, Pax, etc.

Epona est toujours accompagnée d'un cheval ou d'une jument, parfois d'une jument et de son poulain, parfois de plusieurs chevaux. En général la déesse est assise de côté sur sa monture ; elle est assise à droite sur l'animal qui s'avance vers la droite. Sur de rares monuments, elle est assise à gauche et le cheval passe à gauche [3]. Deux fois elle est debout, comme adossée, devant l'animal [4]. Tantôt elle tient son corps bien droit, tantôt elle est penchée vers l'encolure du cheval, sur laquelle elle pose parfois sa main gauche ; il arrive qu'une planchette soutienne ses pieds [5]. Dans plusieurs monuments, elle tient des rênes de la main gauche ; dans d'autres images, le cheval marche librement. Parfois elle chevauche l'animal à la façon d'un cavalier [6]. Mais, quelle que soit la variété des détails, Epona et sa monture sont inséparables, forment un groupe constant. Il nous faut toutefois signaler une variante, variante d'autant plus remarquable qu'elle est représentée sur un autel dont la face antérieure porte une dédicace à la déesse. Epona y est figurée, non point assise de côté sur un cheval ou une jument, mais debout entre deux poulains [7]. Des images ana-

1. S. Reinach, *loc. cit.*, nos 7, 28; — Espérandieu, *Recueil général*, nos 1618, 2110, 2117.

2. Babelon et Blanchet, *ouvr. cité*, no 693 ; S. Reinach, no 14.

3. S. Reinach, *loc. cit.*, p. 191 et suiv.

4. Espérandieu, *Recueil général*, nos 1588 et 2356.

5. Sur ce détail, S. Reinach, *loc. cit.*, p. 193.

6. En particulier sur des monuments du pays des Médiomatriques : Espérandieu, *Recueil général*, nos 4350 et suiv., 4415.

7. Espérandieu, ouvr. cité, no 4650 ; *C. I. Lat.*, XII, 4630.

logues ont été recueillies hors de la Gaule romaine, en Italie, le long du Rhin et du Danube [1]. La différence qui existe entre ce motif et le type de la déesse assise sur l'animal est d'ordre purement plastique et n'atteint nullement l'idée fondamentale que l'un et l'autre expriment, à savoir l'étroite relation d'Epona avec les animaux de race chevaline.

Des attributs, de valeur significative, sont souvent placés dans les mains de la déesse ou sur ses genoux. Ce sont une corne d'abondance, appuyée en général sur le bras gauche, une patère tenue par la main droite, des fruits placés dans une corbeille ou simplement disposés dans les plis mêmes de la robe de la déesse. Une fois au moins, une couronne a été substituée, dans la main droite, à la patère [2].

Sur quelques monuments, la déesse tient un objet d'une forme inattendue, constituée par une longue tige coudée à son extrémité supérieure ; non sans raison MM. S. Reinach et Espérandieu voient dans cet objet une clef [3], la clef de l'écurie.

Enfin, outre le poulain qui accompagne parfois la monture d'Epona, d'autres animaux sont représentés près de la déesse, rarement il est vrai : un chien, un oiseau, posés d'habitude sur ses genoux [4].

Les monuments figurés, dont le nombre est déjà considérable et dont les variantes portent presque uniquement sur des détails, donnent à la déesse qu'ils représentent un double caractère : c'est une déesse des chevaux, protectrice des juments et des jeunes poulains, favorable à l'élevage de ces animaux ; c'est en même temps une déesse de l'abondance agricole, de la prospérité rurale. Epona, d'après son iconographie, n'est autre, sous une image anthropomorphique, que le génie bienfaisant, dont l'action

1. S. Reinach, *loc. cit.*, p. 309 et suiv., nos 61 et suiv.
2. S. Reinach, *loc. cit.*, p. 194.
3. S. Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1898, II, p. 188; Espérandieu, *Recueil général*, no 1618; cf. 1562, 4353, 4894 ?
4. Espérandieu, *ouvr. cité*, nos 1380, 1716, 2117 ?, 4188, 4219.

s'exerçait principalement sur la race chevaline, source de richesse par elle-même et collaboratrice de l'homme dans les travaux de la terre [1].

Cette conclusion est pleinement confirmée par le sens, que les linguistes donnent au mot Epona, et par divers textes antiques. Epona est dérivé directement du terme *epo-s*, cheval, équivalent de l'ἵππος grec, de l'*equus* latin [2]. D'autre part Juvénal, Plutarque, Apulée, Minucius Felix et Tertullien voient dans la déesse la protectrice des chevaux, des mulets, des ânes; Apulée nous apprend que l'image d'Epona était placée dans les écuries. Les écrivains chrétiens ne manquent pas de reprocher aux païens le culte qu'ils rendent, en la personne d'Epona, aux bêtes de somme [3].

Il y a donc ici concordance parfaite entre les documents écrits et les monuments figurés. Quant à l'hypothèse d'après laquelle Epona aurait été primitivement adorée sous la forme même d'une jument [4], nous la discuterons d'autant moins qu'à l'époque gallo-romaine toutes les images certaines de la déesse lui donnent un corps et des traits parfaitement humains.

J. Becker, qui l'un des premiers mit en relief l'importance du culte d'Epona dans la religion gallo-romaine, ne donnait pas à la déesse le nom qui lui est aujourd'hui attribué du consentement à peu près unanime des savants. Il ne voulait voir en elle qu'une *reitende Matrone*, c'est-à-dire une de ces divinités, que les Gallo-romains invoquaient

1. Sur plusieurs monuments, le poulain qui accompagne la monture d'Epona lève la tête vers la patère que la déesse tient de la main droite (Espérandieu, *ouvr. cité*, nos 1855, 2110, 2124, 2235, 3555). N'en peut-on pas conclure que la déesse passait pour assurer aux jeunes animaux la nourriture nécessaire?

2. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz*, s. v. Epona.

3. Les textes ici mentionnés sont reproduits dans Holder, *ibid.*, s. v. Epona; ils ont été publiés et commentés par M. S. Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 317.

4. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 247; — Ad. Reinach, *La Nouvelle « Déesse Mère » d'Alesia*, dans *Pro Alesia*, première série, p. 428, note 3.

sous le nom de *Matres* ou *Matronae*, distinguée des autres et comme spécialisée par son allure équestre [1]. Tout n'est pas faux dans la thèse de J. Becker. Epona, protectrice des chevaux, est bien, par sa nature bienfaisante, de la même famille divine que ces nombreux génies féminins, les Matres ou Matrae, les Matronae, les Suleviae, les Proxumae, les Fatae, dont la popularité en Gaule est attestée par tant d'inscriptions, de reliefs, de figurines [2].

Ce sont les textes épigraphiques qui nous ont révélé les noms de toutes ces divinités. Etudions d'abord ces textes. Les Matres y sont le plus souvent nommées. La forme *Matribus* [3] dérive d'un nominatif *Matres*, qui est le mot latin lui-même ; les formes *Matris* (au datif pluriel), *Matrabus* [4] se rattachent au contraire à un nominatif pluriel *Matrae*, d'origine celtique comme paraît le prouver la dédicace de Nîmes Ματρεῦσ Ναμαυσικαῦσ [5]. Matres et Matrae, le mot latin et le mot indigène sont identiques : ces deux mots, ou plus exactement ces deux formes du même mot expriment l'idée de maternité. Les Matres gallo-romaines ont personnifié cette idée dans toute son ampleur. Ces déesses, si l'on en juge par les épithètes qui leur sont parfois données et par les traits caractéristiques de leurs images, représentent à la fois la maternité humaine et la force créatrice de la nature.

Leurs surnoms sont, en règle générale, des surnoms topiques. Les matres Almahae [6] étaient les déesses protectrices du lieu dit Almis, d'où est venu le vocable moderne

1. S. Reinach, *Epona*, dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 163 et suiv.

2. Epona est d'ailleurs invoquée en même temps que les Matrae dans une inscription du pays des Lingons : *C. I. Lat.*, XIII, 5622 *..deae Eponae et dis Matrabus G(enio) ou G eniis) loci...*

3. *C. I. Lat.*, XII, 330. 333, 504, 505, 1078, 1173, 1174, 1303 et suiv., 1699.

4. Matris : *C. I. Lat.*, XII, 634, 1307, 1310, 1713, 1716, 1823 et suiv., 2220 et suiv., 2348, 2388, 2418, 3085 ; — XIII, 1757 et suiv. — Matrabus : *Id.*, XII, 1302, 1306, 1309 ; — XIII, 2498, 4303, 5622, 5671 et suiv.

5. *C. I. Lat.*, XII. p. 383.

6. *Id.*, ibid., 330.

Au(l)ps [1]. Les Matres Ubelnae (et non Ubelkae, comme il est indiqué au *Corpus*) étaient les déesses de l'Huveaune, la rivière voisine de Marseille [2]. Les Matres Nemausicae veillaient sur la source Nemausus [3]. Les Matres Eburnicae étaient adorées sur le territoire où se trouve aujourd'hui le village d'Yvours, dans l'antiquité sans doute Eburnum ou Eburni [4]. On a supposé, non sans vraisemblance que les surnoms Gerudatiae, Obeleses [5] étaient de même des épithètes locales [6]. Pour les Matrae Nemetiales [7] des environs de Grenoble, on a présenté deux explications : ou Nemetiales est un adjectif tiré du mot celtique *nemeton*, *nemetum*, qui signifie bois sacré, et dans ce cas les Matrae Nemetiales doivent être tenues pour les déesses qui habitaient un bois sacré du pays [8] ; ou bien Nemetiales est un surnom dérivé d'un nom de lieu comme Nemetum ou d'un nom de peuple comme les Nemetes [9], et dans cette hypothèse l'épithète est de nature topique ou tribale.

Les *Matres Pannoniorum et Delmatarum*, associées sur sur une inscription de Lyon aux Matronae Aufaniae [10], étendaient leur protection sur tout un peuple ; mais on ne peut voir en elles des divinités exactement gallo-romaines. Le seul texte, où le caractère local des Matres soit complètement effacé en pays gallo-romain, est la dédicace aux Matres Victrices découvert il y a environ dix ans près d'Allan (Drôme) [11]. Toutefois cette épithète, jusqu'à présent

1. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz*, s. v. *Almahae*.
2. *C. I. Lat.*, XII, 333 ; C. Jullian, *Bullet. épigr.*, 1385, p. 75 ; — *Revue épigr. du midi de la Gaule*, V, p. 174, n° 1636.
3. *C. I. Lat.*, XII, p. 383.
4. *Id.*, XIII, 1765.
5. *Id.*, XII, 505, 2672.
6. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Gerudatiae, Obeleses ; cf. Pauly-Wissowa, *Real-encyclopaedie*, s. v. Gerudatiae.
7. *C. I. Lat.*, XII, 2221.
8. Holder, *ouvr. cité*, s. v. Nemetiales.
9. Roscher, *Lexikon...*, s. v. *Nemetiales*.
10. *C. I. Lat.*, XIII, 1766.
11. *Ann. épigr.*, 1907, nos 39, 40.

unique, ne se rattache pas spécialement à l'idée de maternité, au sens humain du mot.

L'examen des reliefs, qui accompagnent parfois les dédicaces et les ex-voto, aboutit à des constatations analogues. Les Matres y sont représentées sous la forme de trois déesses drapées, qui portent sur leurs genoux, dans des corbeilles ou dans le pli de leur robe, ou qui tiennent des fruits; parfois celle du milieu tient en outre d'une main une patère, de l'autre, une corne d'abondance [1]. La ressemblance qui existe entre ces reliefs et de nombreux monuments anépigraphes recueillis dans toute la Gaule du sud-est et de l'est, depuis Nîmes et Vaison jusqu'à Metz et Trèves [2], nous autorisent à grouper ensemble tous ces documents, qu'ils soient ou non précisés par des inscriptions. Or les trois déesses représentées sur les monuments anépigraphes ont souvent d'autres attributs que les Matres ou Matrae nommément désignées par un texte. L'exemplaire le plus caractéristique de cette série est le bas-relief découvert à Vertault en 1894, et publié par M. Espérandieu, *Recueil général,* n° 3377. Des trois Matres qui y sont représentées, l'une tient sur ses genoux un enfant emmailloté ; la seconde déplie un lange ; la troisième a comme attributs une patère et une éponge.

Les Matres ou Matrae gallo-romaines n'étaient donc pas seulement les « mères des fruits [3] ». Leur action s'exerçait sur la nature et sur l'homme, sur la fertilité de la terre et sur la fécondité humaine.

Tel était sans doute aussi le caractère des Matronae. M. Ihm affirme que les Matres et les Matronae sont absolument identiques; il en donne comme preuves, d'abord

1. *C. I. lat.*,, XIII, 1762, 2498; cf. XII, 1823; Espérandieu, *Recueil général...*, nos 338, 1741.

2. Espérandieu, *ouvr. cité*, passim, en particulier, nos 1742, 1815, 1816, 1819, 1831, 2064, 2081, 3373, 3377, 3593, 4937.

3. L'expression a été employée par M. Ad. Reinach, dans son étude sur *La nouvelle Déesse-Mère d'Alesia, Pro Alesia,* 1re série, p. 429; cf. p. 452.

une inscription des pays rhénans ainsi rédigée : *Matribus sive Matronis Aufaniabus domesticis*, ensuite le fait qu'on rencontre à la fois, en Germanie inférieure, des Matres Vacallineae et des Matronae Vacallinehae [1]. Pourtant la dédicace de Lyon *Aufanis Matronis et Matribus Pannoniorum et Delmatarum* [2] semble indiquer que les deux mots ne pouvaient pas être arbitrairement employés l'un pour l'autre. Quoi qu'il en soit de ce détail, surtout verbal, les Matronae se présentent dans les documents avec le même caractère que les Matres ou Matrae. Leurs surnoms, quand on peut les expliquer, sont nettement locaux. Les Matronae Vediantiae [3], dont le culte se célébrait dans la région de Nice, protégeaient le peuple des Vediantii, dont la capitale était Cemenelum (Cimiez). Les Matronae Cantrusteihiae [4] de Gaule Belgique, adorées sur le territoire des Tungri, devaient leur surnom au nom de leurs adorateurs, les Condrusi, nom qui a survécu dans le nom actuel du Condroz. On ne connaît point le sens des épithètes Aufaniae, Salvenniae que les Matronae portent dans une inscription de Lyon [5] et chez les Allobroges [6]. Près d'Aime en Tarentaise, les Matronae furent invoquées en même temps que le dieu local Aximus [7]. Un monument de la Germanie inférieure, où se lit le nom des Matronae Gesaienae ou Gesahenae [8], donne à ces déesses exactement la physionomie, l'attitude, le costume et les attributs des Matres ou Matrae.

Les Fatae, plus rarement nommées par les inscriptions [9], mais qui ont survécu dans les fées du moyen âge et de

1. Roscher, *Lexikon....*, s. v. Matres, p. 2465.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 1766.
3. *Id.*, V, 7872, 7873.
4. *Id.*, XIII, 3585.
5. *Id.*, XIII, 1766.
6. *Ann. épigr.*, 1904, n, 140.
7. *C. I. Lat.*, XII, 100.
8. *Id.*, XIII, 7889 ; Roscher, *Lexikon der gr. und röm. mythol.*, s. v. Matres, p. 2467.
9. *C. I. Lat.*, XII, 1281, 3045, 3046.

nos contes modernes, semblent avoir été plus spécialement des génies silvestres [1].

A la différence des Matres, Matrae, Matronae et Fatae, déesses de toute la nature créatrice, les Suleviae et les Proxumae étaient mises par les Gallo-Romains en relations plus étroites, plus exclusives avec la vie humaine. Le véritable caractère des Suleviae [2] nous est révélé par une inscription trouvée près de Marquise (Pas-de-Calais), où les déesses sont assimilées aux Junones [3]; nous avons vu précédemment que dans la Gaule romaine les Junones protégeaient les femmes, comme en Italie les Genii veillaient sur les êtres humains [4]. Dans une inscription du pays des Helvètes, plusieurs personnages s'adressent *Sulevis suis* [5], ce qui corrobore notre interprétation. Il est vrai qu'un monument de la Germanie supérieure les représente sous les mêmes traits que les Matres, avec des fruits sur les genoux, une patère dans la main droite et des épis dans la main gauche [6]. Mais cette image, sans doute empruntée à un culte très voisin, ne saurait infirmer le sens précis que comportent l'assimilation des Suleviae aux Junones et l'emploi de l'adjectif possessif *suae* [7].

Dans les Proxumae ou Proxsumae, il faut sans doute voir une forme simplement régionale de ces mêmes génies pro-

1. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 158; cf. A. Maury, *Les Fées du moyen âge*, Paris, 1843.

2. *C. I. Lat.*, XII, 1180: XIII, 3561; cf. XII, 2974; XIII, 3664. L'interprétation de *C. I. Lat.*, XII, 1181 : *Sul(evis) m(ontanis)* est tout à fait douteuse.

3. *Sulevis Junonibus sacr(um) L, Cas(sius) Nigrin(us)....* : *C. I. Lat.*, XIII, 3561.

4. *Supra*, t. I, p. 443 et suiv.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 5027.

6. Roscher, *Lexikon...*, s. v. *Suleviae*, p. 1597.

7. Le nom même des *Suleviae* est très probablement d'origine celtique. D'après les plus récentes recherches, il dérive de la même racine que l'ancien irlandais *Suil*, œil. Les *Suleviae* seraient les déesses dont le regard est fixé, qui veillent sur leurs fidèles : M. Ihm, dans Roscher, *Lexikon der gr. und röm. Mythologie*, s. v. *Suleviae* (p. 1599); Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 287.

tecteurs sortes d'anges gardiens du paganisme. Aucune épithète locale ne leur est donnée sur les ex-voto qui portent leur nom, et qui tous ont été recueillis dans le sud de la Narbonaise, principalement dans les régions de Nîmes, d'Arles, d'Avignon, d'Orange et de Vaison [1]. Au contraire, l'adjectif possessif *suae* y est fréquent. Les dédicants, le plus souvent du sexe féminin, s'adressent *Proxumis suis* [2]. Ici donc, comme pour les Suleviae, les relations entre les Proxsumae et les êtres humains sont plus directes et plus intimes que dans le cas des Matres ou des Matronae. [3] Les monuments figurés font à peu près défaut. Sur un ex-voto de Nemausus, trois bustes féminins sans attributs ; sur un relief fort endommagé des environs de Montélimar, deux bustes presque indistincts ; au-dessous d'une inscription de Vasio, l'image d'une femme tenant une patère [4] : telles sont les seules représentations qui accompagnent les documents épigraphiques relatifs aux Proxumae. On n'en saurait tirer aucune conclusion.

A ce groupe de déesses, dont les noms divers nous ont été révélés par des textes aussi abondants que formels, il convient de rapporter, malgré des variantes assez considérables, plusieurs séries fort importantes d'images en pierre ou en terre cuite. Ces images représentent soit une déesse isolée, soit deux ou trois déesses groupées ensemble, soit un dieu et une déesse formant couple. De telles images étaient très populaires, sinon toutes dans toute la Gaule romaine, du moins celles-ci dans une région, celles-là dans

1. *C. I. Lat.*, XII, 661 (Arles) ; 1024 (Avignon) ; 1224 (Orange) ; 1330-1332 (Vaison) ; 1737 (env. de Montélimar) ; 2822 (Beaucaire) ; 2861 (Uzès) ; 3112-3128 (Nîmes) ; *Ann. épigr.*, 1891, n. 169 (Carpentras); 1895, n. 96 (Nimes); 1896, n. 36; 1914, n. 226 (Vaison).

2. *C. I. Lat.*, XII, 661, 1330, 1737, 3115, 3116, 3119, 3121, 3128. — *Ann. épigr.*, 1891, n° 169 ; 1895 n° 96 ; 1896, n° 36 ; 1914, n° 226.

3. C'est sans doute ce qu'exprime le nom même de ces déesses, qui n'est autre que l'adjectif latin *Proxumus* : Ch. Renel, *ouvr. cité*, p. 284.

4. Espérandieu, *Recueil général*, 331, 445 ; cf. *C. I. Lat.*, XII, 1331, 1737, 3114.

une autre. Elles ont été recueillies en grande quantité surtout dans le centre, l'est et le nord-est du pays.

Le type de la déesse isolée se présente sous deux formes principales. Le plus souvent assise, rarement debout, elle est soit une Mère des fruits, soit une Mère véritable : dans le premier cas ses attributs caractéristiques sont tantôt la patère et la corne d'abondance, tantôt des fruits disposés dans une corbeille ou dans un pli de sa robe entre ses genoux ; dans le second cas, elle porte un ou deux enfants et parfois leur donne le sein. Le *Recueil général* de M. Espérandieu abonde en statues, statuettes et reliefs représentant une Mère des fruits ; de ces monuments l'un des plus intéressants et des mieux conservés est la Déesse-Mère d'Alesia, découverte en 1908 et à laquelle M. Ad. Reinach a consacré dans *Pro Alesia* une étude approfondie. « La déesse est assise, les deux genoux largement écartés, les pieds rapprochés. La main droite tient une patère, dont le bord gauche s'appuie sur le genou droit, posant sur l'extrémité d'une pièce d'étoffe ; la main gauche retient sur le genou gauche l'autre bout de cette étoffe qui s'enfonce légèrement entre les genoux pour recevoir une douzaine de fruits de grosseur diverse, les uns arrondis, les autres ovales ou pointus. La tête, aux traits accusés, tourne un peu vers la droite... Les cheveux, répartis en deux larges bandeaux ondulés, descendent assez bas sur les tempes pour aller se fixer sous les branches d'un diadème bas qui se termine en son centre par une sorte de fleuron arrondi. Le vêtement se compose de deux pièces : une tunique talaire, *stola* ou *peplos*, très souple qui descend jusqu'aux pieds chaussés ; agrafée aux deux épaules, elle laisse libres le cou et les bras et, retroussée par une ceinture, retombe par-dessus en un demi-cercle gracieux ; par dessus la tunique, jetée négligemment sur l'épaule gauche, tombe une mantille, *himation ou palla*, qui recouvre le bras gauche jusqu'au poignet, passe en travers dans le dos jusqu'au dessous de la main droite et glisse de part et

d'autre jusqu'à terre. Ce n'est probablement pas un pan du manteau, mais plutôt un morceau d'étoffe distinct qui reçoit les fruits sur les genoux. Ces fruits sont les fruits ordinaires de nos jardins, les dimensions différentes indiquant peut-être des pommes, des prunes, des noix; peut-être aussi les produits du potager à côté de ceux du verger » [1]. Ces détails, décrits par M. Ad. Reinach avec tant de précision, ne se retrouvent pas tous exactement sur tous les monuments de cette série; souvent aussi l'inhabileté de l'artisan et la rudesse du travail sont responsables de l'aspect grossier et presque informe que présentent de telles images. Il n'en reste pas moins vrai que cette figure de la « Mère des Fruits » fut très populaire chez les Gallo-Romains. Plus ou moins directement inspirée des types classiques de Pomona, d'Abundantia, de Fortuna, elle a certainement tenu une place éminente dans l'imagerie religieuse chère à nos ancêtres.

Le second type de la Déesse-Mère est surtout représenté par de très nombreuses figurines en terre cuite. Assise le plus souvent dans un fauteuil en osier, la déesse porte un ou deux enfants; tantôt elle les tient simplement couchés sur ses genoux ou appuyés sur ses bras; tantôt elle leur donne le sein [2]. Quelques exemplaires s'écartent de ce modèle courant, sans que le sens du groupe ainsi formé soit sensiblement modifié. Ici la déesse n'est point Pomona, Abundantia, Fortuna; c'est la Kourotrophos, la « nourrice d'enfants » des Grecs [3]; c'est le génie de la fécondité, de la maternité humaine.

Les dyades ou groupes de deux divinités, qui se rattachent au type général des déesses-mères, ont également revêtu, dans la Gaule romaine, deux formes différentes. Ou bien le groupe se compose d'un dieu et d'une déesse, ou

1. *Pro Alesia*, 1re série, p 426 et suiv.

2. E. Tudot, *Collection de figurines en argile*, pl. 25-28. — Ad. Blanchet, *Etude sur les figurines en terre cuite de la Gaule romaine*, p. 117 et suiv.

3. Ad. Reinach, *loc. cit.*, p. 428.

bien il est formé par deux déesses. Dans le premier cas, les deux personnages sont presque toujours assis côte à côte sur un banc, muni parfois d'un dossier; très rarement ils sont debout l'un près de l'autre. Les monuments de cette série ont été recueillis presque tous sur le territoire qu'habitaient les Éduens et leurs voisins immédiats du nord, Sénons et Lingons.

Si les attributs du dieu varient d'un relief à l'autre, si le dieu lui-même change de physionomie et ressemble ici à Mars, là à Mercurius, ailleurs à Sucellus Silvanus, la déesse, au contraire, est caractérisée, sauf de très rares exceptions, par la patère et la corne d'abondance. Ce couple divin représente les divinités domestiques, protectrices du foyer et de la famille. Nous avons proposé de voir dans la déesse une de ces *Matres domesticae*, dont le nom a été lu sur une dédicace trouvée en Angleterre [1].

Dans le second cas, les deux déesses sont en général assises; il semble que l'une soit la répétition, le doublet de l'autre. Il convient de signaler tout particulièrement le motif représenté par un groupe en terre cuite trouvé à Autun et reproduit par un ou peut-être deux monuments de pierre du Musée de Dijon [2]. Les deux déesses sont assises sur un char que traînent deux chevaux. Est-il téméraire d'établir un rapport entre ce motif et la procession rituelle des Éduens, au cours de laquelle ils promenaient à travers leurs champs une image de Cybèle placée sur un char [3]? Les deux déesses formeraient, dans cette hypothèse, un groupe analogue à ceux de Demeter et Kore, de Thallô et Karpô dans la religion grecque [4]; elles personnifieraient la fertilité

1. J. Toutain, *Les divinités domestiques du pays des Éduens*, dans le *Bulletin archéologique du Comité*, 1914, p. 408 et suiv. — Cf. Héron de Villefosse, *Un groupe de deux divinités assises trouvé à Nevers*, dans le même *Bulletin*, 1916, p. 18 et suiv.

2. Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 277 et suiv. Cf. Tudot, *ouvr. cité*, pl. 36 ; Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2325.

3. Gregor. Turon., *In. glor. confess.*, 76. — Cf. supra, t. II, p. 97.

4. Ad. Reinach, *La Nouvelle Déesse-Mère d'Alesia*, loc. cit., p. 429, n. 1.

chtonienne. D'autre part l'un des monuments du Musée de Dijon provient des sources de l'Armançon : ne pourrait-on pas voir dans l'une des deux déesses ainsi groupées un génie des fontaines et de l'humidité fécondante [1]? Lorsque les attributs des deux déesses ainsi associées peuvent être reconnus, ce sont la patère, la corne d'abondance ou des fruits.

Il n'est donc pas douteux que les couples ou dyades, imaginés par les Gallo-Romains, ont représenté surtout des divinités de l'abondance, de la richesse agricole.

Si nous voulons caractériser, sous le nom général de Matres ou Mères, tous ces génies féminins, qui paraissent avoir tenu une si grande place dans la vie religieuse des Gallo-Romains, nous ne pouvons mieux faire que de citer la page que M. Ch. Renel leur a consacrée : « Les Mères étaient la personnification, sous forme féminine, des forces divines éparses dans les campagnes, des esprits des eaux, des rochers ou des forêts; elles étaient l'énergie de la sève qui gonfle les tiges des plantes et fait verdir les feuilles aux rameaux des arbres ; elles étaient les forces fertilisantes que conservent les étangs et que répandent les ruisseaux ou la vertu guérisseuse qui se cache dans les sources ; elles étaient les forces créatrices qui renouvellent les fruits de la terre, multiplient les troupeaux des bêtes et les tribus des hommes ; elles étaient en un mot les puissances de vie et de fécondité. Monnaie divine de la Nature sacrée que les Orientaux monothéistes conçurent sous la forme d'une déesse géante aux innombrables mamelles, elles étaient les ouvrières de la vie universelle... [2] » Pour représenter ces Mères les artisans de la Gaule, sculpteurs et coroplastes, s'inspirèrent de types classiques, types d'Abundantia, de Pomona, de Fortuna, type de la Kourotrophos grecque ; mais les multiples génies, qui prirent sous l'influence de

1. Rappelons que l'épigraphie nous fait connaître les Matres Ubelnae (Mères de l'Huveaune) et les Matres de la source de Nemausus ; supra, p. 244.

2. Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 270.

l'anthropomorphisme greco-romain cette physionomie, en quelque manière banale, n'en gardaient pas moins leur véritable nature, originale et naïve.

Toutes les divinités, étudiées dans les pages précédentes, avaient été assimilées par les Gallo-Romains, soit verbalement, soit plastiquement, à des dieux et à des déesses de la religion gréco-romaine. Sans doute l'assimilation n'avait pas toujours été complète : des noms comme ceux de Sucellus et des Suleviae, des attributs comme la roue et le maillet, sans parler des nombreuses épithètes spéciales ou topiques portées par Apollo, Mars, Mercurius, les Matres et Matronae, témoignent, malgré les apparences générales, du caractère indigène de ces divinités. Néanmoins rien, dans ce premier groupe divin, ne contraste violemment avec la physionomie courante du panthéon gréco-romain.

Mais la Gaule romaine a connu et honoré d'autres divinités, plus originales, demeurées plus conformes à leur nature primitive. De ces divinités, celle que nous connaissons le mieux, ou du moins sur laquelle les documents sont actuellement le plus nombreux, est une divinité très complexe, qui ne fut pas conçue par les Gallo-Romains sous une forme unique ni d'après un type constant, mais qu'il est cependant facile de reconnaître sur les monuments figurés malgré la diversité des images. C'est le dieu le plus souvent assis les jambes croisées dans la posture dite bouddhique, dont le front est surmonté non pas de cornes, comme on le prétend, mais de bois de cerf ou de renne, qui se groupe avec deux autres divinités ou dont la tête est triple, qui porte l'ornement gaulois par excellence, le torques, et qu'accompagnent, en des poses souvent caractéristiques, soit le serpent à tête de bélier soit un bovidé et un cervidé. Il est rare que tous ces traits distinctifs soient réunis sur un seul et même monument, d'autant plus que les statues, statuettes, groupes et reliefs, dont nous pouvons aujourd'hui disposer pour l'étude de ce dieu,

sont souvent mutilés ou incomplets. Lorsque la tête a disparu, nous ne pouvons pas savoir si elle portait ramure ou si elle était tricéphale; quand au contraire nous ne possédons de l'image divine que la tête et le torse, il n'est pas toujours facile de reconnaître si le personnage était assis dans la pose dite bouddhique. Mais plusieurs monuments intacts ou dont la restauration ne laisse place à aucun doute permettent de combler ces lacunes et de grouper autour de ce dieu tous les caractères que nous avons indiqués plus haut [1].

De ces monuments, le plus complet est la statuette de bronze découverte aux environs d'Autun et décrite par M. S. Reinach en ces termes : « Cette statuette est d'une conservation presque parfaite; il manque seulement les cornes, qui étaient insérées dans de petits trous visibles au revers de la tête, à la partie supérieure. Les pupilles des yeux sont indiquées. Le style est soigné, mais sec. Un dieu barbu, assis les jambes croisées sur un coussin orné de stries en échiquier, tient sur ses genoux deux serpents à tête de bélier, à queue de poisson, qui lui font une sorte de ceinture. Il porte au cou un torques terminé par de grosses boules et un bracelet au poignet droit; un autre torques, placé entre les têtes des deux animaux, paraît leur être offert comme un objet sacré. Deux petites têtes, dont une seule est bien conservée, sont accolées au crâne du dieu, au-dessus des oreilles. Nous sommes donc en présence d'une divinité cornue tricéphale, dans l'attitude que M. Bertrand propose d'appeler *bouddhique*... [2] ». A. Bertrand et Flouest ajoutent à cette description générale quelques pré-

1. Sur ce dieu et ses caractères distinctifs, voir A. Bertrand, *L'autel de Saintes et les Triades gauloises*, dans la *Revue archéologique*, 1880, I, p. 337 et suiv.; II, p. 1 et suiv.; 70 et suiv. — S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule Romaine*, p. 185 st suiv. M. Ch. Renel, dans son livre sur les *Religions de la Gaule*, n'a pas groupé en un seul et même développement les éléments complexes que nous croyons devoir rapporter à une seule et même divinité (v. p. 244 et suiv., p. 263 et suiv.).

2. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 185, n° 177.

cisions de détail. « L'attache des cornes, écrit Bertrand, se voit encore ; elles étaient fixées par des tiges en fer qui ont laissé des traces d'oxyde dans les deux petites cavités qui les recevaient » [1]. En outre, Bertrand voit un coussin dans l'objet de forme arrondi que le dieu tient entre ses genoux et il croit que ce coussin porte le torques offert en adoration aux deux serpents à tête de bélier. Quant à Flouest, il juge que cet objet rond est une corbeille pleine de fruits, au-dessus de laquelle les deux animaux avancent la tête et il rapproche la statuette d'une statue du même dieu trouvée à Sommérécourt (Haute-Marne), où ce détail, plus net, est incontestable [2]. Le bronze d'Autun se caractérise donc par les traits certains de la pose dite bouddhique, de la tricéphalie, de la tête cornue, du torques, des serpents à tête de bélier ; en outre, il est possible que le dieu tienne sur ses genoux une corbeille pleine de fruits, au-dessus de laquelle se montrent, en face l'une de l'autre, les têtes des serpents. M. S. Reinach a reconnu l'importance toute particulière de ce bronze et il en a fort justement fait le point de départ d'une étude sur les dieux tricéphales, les dieux accroupis, les dieux cornus, le serpent à tête de bélier, l'exaltation du torques [3]. De même A. Bertrand avait groupé, en un seul et même mémoire, ses recherches sur l'attitude accroupie, les cornes, le torques, la triade et la tricéphalie, l'outre ou la bourse, le dragon à queue de poisson et à tête de bélier [4]. En nous inspirant de ce double exemple, nous voulons résumer ici brièvement les résultats acquis et les théories proposées sur les divers traits et attributs de cette étrange divinité ; nous nous efforcerons d'apporter notre contribution personnelle à la solution de ce problème important pour l'histoire de la religion gallo-romaine.

1. *Revue archéologique*, 1880, I, p. 340, note 3.
2. Flouest, *Deux stèles de laraire*, p. 45 et suiv.
3. S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 187 et suiv.
4. *Revue archéologique*, 1880, II, p. 1 et suiv.

La pose du dieu, « assis les jambes croisées à la manière orientale » [1], est reproduite dans les statues de Roche-Pertuse près de Velaux, aux environs d'Aix-en-Provence [2]; sur l'Autel de Saintes, où deux personnages, l'un sur la face antérieure, l'autre sur la face postérieure, sont figurés dans cette attitude [3]; sur deux monuments de Luxé près Ruffec et de Chassenon (Charente) [4]; dans les reliefs qui ornent les autels de Vendœuvres (Indre) [5] et de Reims [6]; dans une statue de Néris [7]; dans une statue de divinité féminine découvertes à Avallon [8]; dans le bronze d'Autun précité; dans une statuette d'Amiens [9]; dans un bronze aujourd'hui disparu, qui faisait partie de l'ancienne collection des Jésuites à Besançon [10]. A la même série peuvent être rattachés, sinon avec certitude, du moins probablement le Tricéphale de Condat [11], une statue et une figurine de bronze du pays des Arvernes [12], le bas-relief de l'un des autels de Paris qui représente le dieu Cernunnos [13], enfin la statue de Sommérécourt aux deux serpents à tête de bélier [14]. La diversité de provenance de tous ces monuments, trouvés dans le sud, l'ouest, le centre, le nord-est et l'est de la Gaule romaine, met bien en relief la valeur générale de cette posture. Ce n'est ni par l'effet d'une coutume locale ni sous l'inspiration d'une fantaisie d'artiste que ces images divines ont été représentées dans cette attitude. D'après

1. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, 1, p. 337.
2. M. Clerc, *Aquae Sextiae*, p. 87 et suiv.; pl. VII et suiv.
3. Espérandieu, *Recueil général*, n° 1319.
4. Id., *ibid.*, n. 1375 et 1589.
5. Id., *ibid.*, n° 1539.
6. Id., *ibid.*, n° 3653.
7. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 191.
8. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 2218.
9. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 192. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 246.
10. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 192.
11. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 1316.
12. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 192.
13. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 3133.
14. Id., *ibid.*, n° 4839.

A. Bertrand, « l'attitude accroupie est une attitude hiératique particulière à l'Orient. Les artistes gaulois qui ont sculpté les autels de Reims et de Saintes avaient eu certainement sous les yeux des représentations semblables... Il est très probable que ces représentations venaient d'Asie. Cette attitude est trop particulière pour qu'on l'attribue à l'imagination d'un artiste gaulois livré à lui-même en dehors de tout modèle » [1]. M. S. Reinach ne va pas chercher jusqu'en Asie le modèle dont se seraient inspirés les artistes gaulois ; il le trouve en Égypte, et il rapproche le dieu gaulois accroupi de l'Imhotep ou Imouthès égyptien, établissant entre eux une relation analogue à celle qu'il croit avoir existé entre le dieu au maillet et Serapis [2]. Dans l'hypothèse de M. S. Reinach comme dans celle d'A. Bertrand, il resterait à expliquer comment cette attitude hiératique a passé soit d'Asie soit d'Égypte en Gaule sans laisser aucune trace en Grèce ni en Italie. Une autre explication, plus vraisemblable, fondée à la fois sur des textes d'écrivains et sur des documents numismatiques, est celle qui attribue à cette pose une origine gauloise. R. Mowat a signalé des passages de Strabon et de Diodore de Sicile, d'après lesquels les Gaulois, ignorant ou dédaignant l'usage des sièges, s'asseyaient par terre ; or on ne peut guère demeurer assis par terre que les jambes croisées [3], et Mowat en concluait qu'il fallait employer, pour désigner cette attitude dans les monuments figurés d'archéologie gallo-romaine, l'expression « de posture gauloise » [4]. Que cette posture fût connue des Gaulois indépendants, c'est ce que prouve une effigie monétaire, signalée par A. Bertrand et par M. S. Reinach ; sur plusieurs monnaies, attribuées soit aux Catalauni (Châlons-sur-Marne)

1. *Revue archéologique*, 1880, II, p. 1-3.

2. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 16 et suiv. ; cf. p. 191.

3. Telle est également l'opinion de M. M. Clerc, dans son beau livre sur *Aquae Sextiae*, où il écrit, à propos des statues de la Roche-Pertuse : « Qui n'a constaté l'impossibilité presque absolue de s'asseoir sur le sol, sans dossier, les jambes étendues ? » (p. 91).

4. *Bulletin épigraphique*, I, p. 116.

soit aux Lingons (Langres), et dont un exemplaire a été découvert dans les ruines de la capitale des Eduens, Bibracte, on voit une divinité féminine accroupie, les jambes croisées, tenant de la main droite un torques [1]. A notre avis, la présence d'une telle figure sur une monnaie gauloise est un argument très sérieux en faveur de l'origine gauloise de la posture accroupie. Il faut d'ailleurs ajouter que cette posture est donnée à une divinité sans aucun caractère oriental et dont, au contraire, la physionomie générale se révèle indigène.

Le second trait caractéristique de cette divinité est ce qu'on a appelé, d'un nom qui n'est pas absolument exact, la tricéphalie. Il est rare, en effet, que trois têtes nettement distinctes soient superposées au corps unique du dieu. Cette disposition n'a été jusqu'à présent reconnue que sur l'autel de Beaune [2]. Dans tous les autres monuments, la tête, plus ou moins fruste, est unique; mais ou bien deux autres têtes, beaucoup plus petites, sont implantées à droite et à gauche, dans la chevelure de la tête principale; c'est le cas, par exemple, pour la statuette de bronze d'Autun [3] et pour une tête féminine diadémée découverte chez les Arvernes [4]; ou bien la tête a été représentée avec trois visages, un de face, les deux autres de profil, comme dans la curieuse statue de Condat (Dordogne) [5], sur l'autel de Dennevy (Saône-et-Loire) [6], sur la stèle de Paris [7], dans la

1. A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, I, p. 341; S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 192 et 198.

2. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 2083.

3. S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 185 et suiv.

4. Id., *ibid.*, p. 189.

5. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 1316.

6. Id., *ibid.*, n° 2131. Il n'est pas exact, comme l'affirme R. Mowat, que ce tricéphale ait trois têtes distinctes montées sur un seul cou (*Bulletin épigraphique*, III, p. 169). Pour trois nez et trois bouches, la figure monstrueuse ne possède que quatre yeux, et les faces latérales, sans être complètement de profil par rapport au visage central, sont tournées visiblement de côté. En outre il est certain que le sculpteur n'a représenté qu'un seul crâne et une seule chevelure.

7. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 3137.

série des tricéphales découverts aux alentours de Reims et de Laon [1], et dans la tête de tricéphale de Langres [2].

Les trois têtes, ainsi juxtaposées et accolées, sont parfois identiques, autant qu'il est possible de s'en rendre compte : elles sont toutes les trois barbues et sévères [3] ou plus rarement toutes les trois imberbes et juvéniles [4].

Mais il arrive aussi que les trois visages ne se ressemblent pas. Une tête à trois faces du Musée de Lyon, dont la provenance est incertaine, est barbue sur deux faces, imberbe sur la troisième [5]. Parmi les tricéphales de Reims, il en est dont le visage de face est seul barbu, les deux autres étant imberbes [6].

Cette diversité des trois faces prouve que les figures tricéphales n'étaient pour les Gallo-Romains que des résumés de triades, ou, suivant l'expression d'A. Bertrand, une « modification abrégée des triades » [7]. Nous verrons plus loin de quoi se composaient les triades souvent groupées autour de la divinité que nous étudions ici. Mais dès maintenant il importe d'examiner les opinions qui ont été formulées par divers savants sur l'origine de ces tricéphales gallo-romains. A. Bertrand leur attribue le même caractère oriental qu'aux vraies triades [8]. R. Mowat voit dans ces figures de grossières représentations du Janus italique [9]. M. S. Reinach admet « que les tricéphales celtiques ont été identifiés au Janus des Romains. Il est pos-

1. Espérandieu, *ouv. cité.*, nos 3651 et suiv., 3669, 3745, 3751, 3762.

2. Id., *ibid*, no 3287.

3. Tricéphales de Condat, de l'autel de Dennevy, de Paris ; l'un des tricéphales de Reims (Espérandieu, no 3751), le tricéphale de Langres.

4. Sur l'autel de Beaune.

5. Espérandieu, *ouvr. cité*, no 2668. M. Ch. Renel, il est vrai, affirme que les trois faces sont barbues (*Les Religions de la Gaule*, p. 265, note).

6. Espérandieu, *ouvr. cité*, 3745 ; Ch. Renel, *ouvr. cité*, p. 264, note 3.

7. *Revue archéologique*, 1880, II, p. 7.

8. *Ibid.*, p. 7.

9. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1875, p. 347 ; *Bulletin épigraphique*, t. I, p. 29 ; t. III, p. 169 et suiv.

sible, ajoute-t-il, que ces deux conceptions aient une origine commune très lointaine, remontant à l'époque de l'unité italo-celtique ». Mais il ne croit pas que ce rapprochement suffise à résoudre le problème; plusieurs textes antiques lui paraissent mettre les tricéphales, comme les taureaux à trois cornes, en rapport avec le triple Géryon de la mythologie grecque, qui passait pour habiter l'extrémité occidentale de l'Europe [1]. Pour M. Ch. Renel, le dieu à trois têtes est « d'origine certainement celtique » [2].

Les opinions d'A. Bertrand et de R. Mowat ne peuvent guère être retenues. L'origine orientale des tricéphales gallo-romains est inadmissible en l'absence de tricéphales dans l'imagerie religieuse de la Grèce et de l'Italie. Quant à la confusion avec le Janus romain, elle est inexacte. Le Janus romain était *bifrons* ou *quadrifrons*, jamais *trifrons*. Et il ne suffit pas, pour expliquer cette différence essentielle, de dire qu' « il était inutile de sculpter le visage postérieur [du Janus quadrifrons], parce que la quatrième face du bloc, simplement épannelée, était destinée à rester appliquée contre un mur » [3]. Le rapprochement des tricéphales gallo-romains et du Géryon mythique est un argument plus sérieux. Toutefois, si les tricéphales ne sont que des triades abrégées ou résumées, on ne peut guère retrouver en eux le souvenir d'un personnage légendaire unique.

Le seul fait certain, c'est que seule la religion gallo-romaine a connu des tricéphales. Ni la Grèce, ni Rome et l'Italie, ni les autres grandes régions du monde romain n'ont jusqu'à présent fourni de monuments analogues. La conclusion qui s'impose est celle de M. Ch. Renel. La tricéphalie est, dans la Gaule romaine, un élément d'origine certainement celtique. Quant à l'idée qu'elle exprime, nous la rechercherons en examinant avec quels dieux et quelles déesses s'est trouvée souvent groupée en triades la divinité que nous étudions ici.

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 187 et suiv.: cf. p. 120 et suiv.
2. *Les Religions de la Gaule*, p. 263.
3. R. Mowat, dans le *Bulletin épigraphique*, t. I, p. 30.

Cette divinité s'écarte encore des types habituels de l'iconographie religieuse du monde antique par les cornes ou plus exactement par les bois dont sa tête est souvent couronnée. La dénomination de dieu cornu, qui lui est donnée par la plupart des savants, ne correspond pas avec précision aux documents archéologiques. Partout en effet où la la tête du dieu est demeurée intacte, avec tous ses attributs, ce sont, sans aucun doute possible, des bois de cervidé et non des cornes de taureau, de bélier ou de bouc qui ont été représentés. Il en est ainsi sur les autels de Vendœuvre [1], de Paris [2], de Reims [3], dans les bronzes de Clermont-Ferrand [4] et de Besançon [5]. L'oreille de cerf, qui s'est conservée sur un des côtés du visage de la statuette accroupie d'Amiens [6], nous paraît avoir le même sens. Dans d'autres images, comme le Tricéphale de Condat [7], la figurine de bronze d'Autun [8], la statue de pierre de Sommérécourt [9], la tête ne porte actuellement ni cornes, ni bois ; mais des traces incontestables, encore visibles dans le métal et la pierre, prouvent qu'elle en portait, et, par analogie avec les monuments intacts qui représentent la même divinité, il est permis de conclure à l'existence de bois de cervidé plutôt qu'à celle

1. Espérandieu, *Recueil général*,.., n° 1539.
2. Id., *ibid.*, n° 3133.
3. Id., *ibid.*, n° 3653.
4. S. Reinach, *Bronzes figurés*..., p. 199 n° 179.
5. Id., *ibid.*, p. 192 ; — A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, I, p. 341.
6. Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 246 et suiv., fig. 18.
7. Espérandieu, *Recueil général*..., n° 1316 ; sur le sommet de la tête du milieu, on voit encore deux trous symétriquement disposés pour l'insertion « d'une ramure de cerf ».
8. S. Reinach, *Bronzes figurés*,.., p. 185 n° 177 : « ...Il manque seulement les cornes, qui étaient insérées dans de petits trous visibles au revers de la tête, à la partie supérieure ». Cf. A. Bertrand, *Revue archéologique*, 1880, I. p. 340 note 3 : « L'attache des cornes se voit encore, elles étaient fixées par des tiges en fer qui ont laissé des traces d'oxyde dans les deux petites cavités qui les recevaient ».
9 Espérandieu, *Recueil général*..., n° 4839 : « Sur le sommet de la tête, deux trous de scellement sont encore remplis de plomb ».

de cornes proprement dites [1]. Quant au personnage, placé sur l'autel de Beaune à la gauche du dieu tricéphale, il est vraiment cornu, au sens précis du mot; mais, comme le sculpteur lui a donné des jambes de bouc, on s'accorde à reconnaître en lui une image grossière de Pan, associé à la divinité gauloise de la même manière que sur d'autres monuments le sont Mercurius, Apollo, Hercules, etc. Il ne saurait donc être confondu avec cette divinité. Ce qui ressort avec évidence de tous les monuments complets, c'est que le dieu accroupi et tricéphale était souvent figuré, à l'époque gallo-romaine, avec des bois de cervidé, et non avec des cornes de taureau, de bouc ou de bélier. De là l'inexactitude ou la témérité de tous les rapprochements qu'on a voulu établir avec les dieux cornus de l'Orient ou de la Grèce. Ces rapprochements, en effet, ne concernent que des cornes de taureau ou de bélier, celles que portent par exemple Zeus-Ammon, Dionysos, Pan, les Fleuves personnifiés [2], ou encore le dieu Belos de Chaldée [3]. M. Renel nous paraît exprimer une opinion mieux fondée sur les documents ou du moins qui s'en inspire avec plus de précision, lorsqu'il écrit que « ce dieu a gardé du cervidé qu'il était à l'origine les cornes semblables à celles d'un cerf, d'un élan ou d'un renne » [4]. Il est fort possible qu'avant de recevoir, sous l'influence de la civilisation gréco-romaine, la forme presque complètement anthropomorphique dont nous le voyons revêtu sur les monuments d'archéologie figurée, le dieu ait été conçu par les Gaulois sous la forme d'un cerf ou d'un renne ; ce n'est là sans doute, en bonne méthode, qu'une hypothèse, mais des hypothèses exactement semblables ont déjà permis d'expliquer d'autres faits analogues ;

1. La seule exception aujourd'hui connue est peut-être le tricéphale de Langres, dont l'une des têtes, d'après M. Espérandieu, porte des cornes en spirale. Le monument est d'ailleurs fort dégradé.

2. S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 193.

3. A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, II, p. 3.

4. Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 187.

en outre il n'est pas douteux qu'en maints pays l'imagination populaire ait aimé à voir des divinités ou des génies surnaturels dans certains animaux [1]. Il faut seulement éviter d'élargir outre mesure la place concédée à l'hypothèse, de faire intervenir le totémisme et les pratiques magiques là où il s'agit simplement de thériomorphisme et de zoolâtrie, en un mot de quitter le terrain solide et sûr des faits concrets pour s'aventurer dans les sables mouvants et dangereux des théories préconçues. Ce que nous devons retenir ici, c'est que l'animal, dont à l'époque gallo-romaine la divinité avait gardé l'un des traits distinctifs, était un cervidé, c'est-à-dire non point un animal domestique, aide et compagnon de l'homme dans la vie rurale, mais un animal sauvage et silvestre. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ce caractère important.

Parmi les détails du costume que porte notre dieu, costume dont la blouse, les braies, le sagum habituels des Gaulois sont les éléments le plus fréquents, il faut accorder une attention particulière au torques. Si dans quelques cas on peut être tenté de ne voir dans cet anneau qu'un ornement, cette impression se trouve effacée par le rôle que le torques joue dans plusieurs images du dieu que nous étudions. Sur l'autel de Saintes, le dieu le tient de la main droite. Dans le bronze d'Autun, un torques entoure le cou du dieu ; un autre est figuré sur sa poitrine, au-dessus de la corbeille ou du coussin qu'il tient sur les genoux, entre les têtes des deux serpents.

Sur l'autel de Paris, où le dieu est représenté avec des oreilles pointues et des bois de cerf, deux torques sont suspendus au bois [2]. M. S. Reinach signale un « manche en bronze provenant de l'oppidum de Bonneus, dans l'Indre, et représentant un buste d'homme avec torques au cou qui

1. Sur ce point, voir en particulier Frazer, *Le Rameau d'or* (traduction française), t. III, p. 319 et suiv.

2. Il est vrai que certains archéologues préfèrent voir des couronnes dans ces objets circulaires : S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 198.

tient un torques de ses deux mains ramenées sur le devant de son corps »[1]. Enfin le personnage accroupi, qui occupe le droit de la monnaie des Catalauni signalée plus haut, tient de la main droite un torques : sur une autre monnaie de la même tribu, un dieu courant tient un torques de la main gauche[2]. A. Bertrand a cru retrouver en Orient, principalement dans la Perse des Achéménides et des Sassanides, l'origine de la valeur religieuse attribuée au torques : il cite divers monuments d'architecture et de sculpture où des anneaux, analogues au torques gaulois, semblent tenir une place importante[3]. Ici, comme pour la posture accroupie, la thèse d'A. Bertrand se heurte à une objection capitale : comment expliquer le passage de Perse en Gaule d'une idée ou d'un rite dont aucune trace n'a été relevée en Grèce ni à Rome ? Pour s'en tenir aux données certaines et directes fournies par les documents, le torques est, en archéologie, un objet essentiellement gaulois. Il est porté soit par des Gaulois[4] soit par des figures qui personnifient la Gaule[5]. Quel en est le sens religieux ? Polybe nous apprend qu'aux yeux des Gaulois le torques était le signe et la récompense de la valeur[6]. En tant qu'attribut divin, il symbolisait peut-être la puissance victorieuse du dieu.

La posture accroupie, la tricéphalie, la présence de bois de cervidé sur la tête et du torques dans le costume du dieu n'épuisent pas encore ses traits caractéristiques. D'autres objets, dont le sens est précisé soit par l'attitude ou le geste de la divinité soit par un ou plusieurs animaux qui l'accompagnent, doivent maintenant retenir notre attention.

1. S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 198.
2. Id., *ibid.*
3. *Revue Archéologique*, 1880, II, p. 4 et suiv.
4. S. Reinach, dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio, Pottier et Lafaye, s. v. *Torques*, p. 377.
5. Par exemple, sur une monnaie dont le droit porte la tête de la Gaule, ornée du torques (S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 256, note).
6. Polyb., II, 29, 31.

Sur plusieurs monuments [1], le dieu tient soit d'une main soit sur ses genoux une bourse ou un sac.

« L'objet que nous désignons sous le nom de bourse, a écrit avec beaucoup de sens A. Bertrand, mais qui est plutôt un sac ou une outre, est le symbole d'un dieu dispensateur des richesses. Il est l'équivalent de la corne d'abondance... » [2] L'autel de Reims confirme et précise cette interprétation. Sur cet autel, en effet, le dieu tient le sac allongé sur son avant-bras et sa main gauches ; de la main droite, il en fait sortir et tomber devant lui de petits objets, faînes ou graines, dont la traînée abondante vient passer entre un taureau et un cerf prêts à s'en repaître. Le sac renferme donc la nourriture des deux animaux, l'un domestique, l'autre sauvage; le dieu qui tient le sac et qui en extrait ces aliments était conçu par ses adorateurs comme une sorte de père nourricier de toutes les bêtes, de celles qui vivent près de l'homme et de celles qui se cachent dans les bois. Il faut rapprocher de ce motif si caractéristique une stèle qui a été trouvée au Titelberg, près de Differdange, dans la région de Longwy [3]. Cette stèle représente un dieu jeune, imberbe, à cheveux longs et bouclés, tenant de la main gauche une corne d'abondance, de la main droite une patère; à la droite du dieu, ont été figurées deux têtes d'animaux : une tête de cerf, qui paraît émettre ou avaler? de petits objets semblables à ceux qui tombent du sac sur l'autel de Reims ; une tête de taureau, très mutilée. Ici l'explication est plus douteuse, parce que l'on ne voit pas le rapport du dieu avec les graines ou faînes et les animaux: mais la corne d'abondance et la patère ne laissent place à aucun doute sur le vrai caractère de ce dieu ; c'est un

1. Par exemple, sur les autels de Saintes et de Vendœuvre, sur le relief de Paris représentant un tricéphale debout. Nous insisterons spécialement sur le geste si curieux de l'autel de Reims. Quant au dieu accroupi de Luxé, près Ruffec, il est possible qu'il porte une bourse ou un sac sur ses genoux ; mais l'objet est indistinct.

2. *Revue Archéologique*, 1880, II, p. 13.

3. Espérandieu, *Recueil général...*, nº 4195.

génie bienfaisant, qui répand l'abondance et la prospérité. D'ailleurs l'une des images de la divinité accroupie, la figurine de bronze de l'ancienne collection des Jésuites de Besançon, porte une corne d'abondance. Le véritable sens de la bourse ou du sac tenus par notre dieu n'est donc pas contestable.

La présence de cette bourse n'a pas manqué, sous l'influence de l'imagerie religieuse gréco-romaine, d'entraîner quelque rapprochement entre le dieu gallo-romain et l'Hermes-Mercurius de la Grèce et de Rome. Le tricéphale de Paris nous en donne la preuve décisive. Debout dans une niche, vêtu d'une blouse serrée à la taille par une ceinture et d'un manteau flottant, le dieu tient de la main gauche une tête de bélier et de la main droite une bourse. Une tortue est visible dans le champ de la stèle [1]. Le bélier, la bourse, la tortue accompagnent souvent les images d'Hermes-Mercurius ; aussi M. S. Reinach désigne-t-il le tricéphale de Paris par le nom de « Mercure gaulois » [2].

Un autre monument, recueilli à la Malmaison (Aisne), n'est pas moins significatif. Une tête grossière à trois visages couronne un autel carré, sur la face antérieure duquel sont représentées deux divinités, dans lesquelles on s'accorde à reconnaître Mercurius et Rosmerta [3].

C'est probablement encore un indice de ce rapprochement que la présence d'une tête de bélier au-dessus des tricéphales qui proviennent des environs de Reims [4].

Non moins importante que le sac rempli de graines destinées à la nourriture des animaux domestiques et sauvages

1. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3137. — M. S. Reinach pense qu'il faut reconnaître, aux pieds du dieu, non pas une tortue, mais un petit bouc couché. (*Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 163-164).

2. S. Reinach, *ouvr. cité*, III, p. 164.

3. A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, II, p. 10, n° 5 ; — S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 188 ; — Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3756.

4. A. Bertrand, *loc. cit.*, p. 10 et suiv., nos 6 et suiv. ; — S. Reinach, *ouvr. cité*, p. 189 ; — Espérandieu, *ouvr. cité*, nos 3651 et suiv., 3669, 3745.

est la corbeille ou le plat contenant soit une pâtée, soit des fruits vers lesquels un ou deux serpents cornus avancent la tête. Le bronze d'Autun et la statue de pierre de Sommérécourt [1] en fournissent les deux exemples les plus nets. Il convient de rapprocher du bronze d'Autun le monument trouvé à Lantilly, près de Semur (Côte-d'Or) : un dieu nu, assis sur un siège bas, une grappe de raisin entre les genoux, tient de la main droite le cou d'un gros serpent, dont le corps se termine par une queue de poisson [2]. Quant à la statue de Sommérécourt, elle formait groupe certainement avec une autre statue trouvée à peu près sur le même emplacement, et dans laquelle il est fort légitime de voir avec Flouest la divinité parèdre du dieu accroupi. Cette statue, connue sous le nom de Demeter ou Ceres du Musée d'Epinal, est intacte sauf la tête. Elle représente une déesse assise, complètement drapée. De la main droite elle tient une corne d'abondance appuyée contre son épaule droite et trois fruits ; sur ses genoux repose un vase plat à panse goudronnée, rempli d'une sorte de pâtée et de fruits ressemblant à des pommes. Au-dessus de ce vase, qu'elle maintient de la main gauche, apparaît la tête d'un serpent au chef de bélier dont le corps entoure la taille de la déesse [3].

Dans ces divers monuments, l'attitude de l'animal ou des deux animaux démontre qu'aucune hostilité n'existe entre la divinité anthropomorphique et le serpent à tête de bélier. Le corps du monstre tantôt s'enroule autour de la taille du dieu ou de la déesse, tantôt descend de son épaule vers son giron. Flouest a parfaitement raison d'employer, à propos de ces images, le terme de « serpents familiers » [4]. Il paraît évident que pour les Gallo-Romains le serpent à tête de bélier ou cornu représentait, comme nous l'avons déjà indi-

1. Voir supra, p. 254 et suiv.
2. Espérandieu, *ibid.*, 2332.
3. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 1831.
4. *Deux stèles de laraire*, p. 43.

qué [1], la puissance créatrice du sol ; c'était un génie chtonien. L'association de cet animal monstrueux avec des divinités qui personnifient plus ou moins clairement l'abondance et la prospérité naturelles s'explique aisément. Mais il n'est guère possible de préciser davantage : comme le dit fort bien M. Ch. Renel, « on ne peut faire que des hypothèses sur l'origine et la signification [2] » des serpents à tête de bélier.

Le tricéphale de l'autel de Beaune tient sur ses genoux un grand plat ou une corbeille [3] ; mais il n'est point accompagné du serpent cornu.

Signalons enfin la variante offerte par la statuette de bronze de Besançon : la divinité a pour attribut une corne d'abondance [4].

Nous pensons que ces différents motifs : le sac rempli de graines ou de faînes, que le dieu distribue aux animaux, les fruits ou la pâtée contenus dans un vase ou dans une corbeille et dont s'approchent un ou deux serpents à tête de bélier, enfin la corne d'abondance, expriment, sous des formes différentes, la même idée fondamentale : la divinité, qui a pour attribut ce sac, ce vase ou cette corbeille, cette corne d'abondance, est bien, suivant l'expression de Flouest, une divinité « chargée de procurer à l'homme tous les biens matériels que ce monde peut lui offrir » [5].

Mais cette divinité est souvent groupée avec d'autres êtres divins ; elle fait alors partie d'une triade. A cet égard, les documents les plus importants sont les monuments connus sous les noms d'autels de Saintes, de Vendœuvre, de Beaune, de Dennevy, de Reims. Les triades n'y sont point identiques. Il faut donc les étudier sommairement l'une après l'autre.

1. Plus haut, p. 209.
2. *Les religions de la Gaule*, p. 244.
3. A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, II, p. 76.
4. S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 192.
5. *Deux stèles de laraire*, p. 48.

L'autel de Saintes [1] est à double face, et sur chacune des faces le dieu accroupi, dont la tête a disparu, est accompagné de deux autres divinités. Sur la face antérieure, ce sont : une déesse drapée dont l'attribut principal est une corne d'abondance, et une autre divinité féminine, de taille beaucoup plus petite, vêtue d'une robe talaire, tenant de la main gauche ramenée sur la poitrine une pomme ou une grenade, et de la main droite une corne d'abondance. Au revers, le dieu accroupi occupe le centre du groupe ; le siège sur lequel il est assis est orné de deux bucrânes ; à sa droite, une déesse debout, drapée, semble tenir de la main gauche ramenée sur la poitrine un vase ou un fruit; le motif est peu distinct; à la gauche du dieu, une figure debout, probablement un dieu nu, la main droite appuyée sur une massue, la main gauche tenant un objet indistinct, représente peut-être Hercules ; le socle qui supporte cette figure est décoré d'un bucrâne. Le groupe de la face antérieure rappelle la triade des divinités d'Éleusis, formée d'un dieu et de deux déesses, qui toutes deux personnifiaient la fécondité chtonienne, mais dont l'une passait pour être la fille de l'autre; le groupe du revers est d'un sens moins clair; toutefois la présence d'un dieu porteur de la massue semble faire allusion à la victoire des divinités bienfaisantes sur les monstres destructeurs et les forces néfastes.

Sur l'autel de Vendœuvre [2], le dieu est assis entre deux personnages nus, qu'aucun attribut ne permet de désigner avec précision; l'un d'eux tient de la main gauche une couronne ou un torques. Sur la face latérale gauche, on reconnaît Apollo citharède assis, un corbeau est placé près de lui.

L'autel de Beaune [3], malgré l'incertitude de quelques

1. A. Bertrand, dans la *Revue archéologique*, 1880, I, p. 337 et pl. IX et X; — Espérandieu, *Recueil général...*, n° 1319.

2. Espérandieu, *ouvr. cité.*, n° 1539.

3. A. Bertrand, *loc. cit.*, 1880, II, p. 75 et suiv.; — Espérandieu, *ouvr. cité.*, n° 2083.

détails, ne manque pourtant pas de clarté. A la gauche du dieu tricéphale, on reconnaît, dans un personnage barbu, cornu et dont les jambes ont l'aspect de pattes de bouc, le dieu Pan; le dieu, placé à la droite de la figure centrale, est d'une interprétation malaisée; A. Bertrand y voyait Apollon, accompagné d'un dauphin et la main droite appuyée sur une lyre. M. Espérandieu donne comme attributs à ce même dieu une corne d'abondance et une patère. En fait ce côté du monument est très abîmé et fort peu distinct. Au-dessus de la triade, le fronton est occupé par une tête féminine surmontée du croissant.

Dans le relief qui orne l'autel de Dennevy [1], le tricéphale, debout, occupe l'extrémité gauche. Au centre du groupe, une déesse diadémée, drapée, sauf le sein et le bras droit qui sont nus, tient de la main droite allongée une patère ou un gâteau au-dessus d'un petit autel carré. De l'autre côté de la déesse, faisant pendant au tricéphale, un dieu jeune, imberbe, aux longs cheveux, le torse nu, porte sur le bras gauche une corne d'abondance; sa main droite abaissée tient une patère ou un gâteau, vers lequel se dresse un serpent.

L'autel de Reims [2] est, de tous ces monuments, le plus clair et le plus précis, à la fois parce qu'il est le mieux conservé et parce que les personnages y sont directement empruntés à l'imagerie religieuse du monde gréco-romain. A la droite du dieu accroupi, Apollo debout s'appuie de la main gauche sur sa lyre; l'avant-bras droit est brisé. A la gauche du dieu, Mercurius, coiffé du pétase, est également debout; les autres attributs ont disparu. Au-dessus du groupe, dans un fronton très surbaissé, l'auteur du monument a sculpté un rat ou un mulot.

Parmi les figures associées, dans ces diverses triades,

1. A. Bertrand, *loc. cit.*, 1880, II, p. 73 et pl. XII *bis*; — Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 2131.

2. A. Bertrand, *loc. cit.*, 1880, I, p. 339 etc. pl. XI; — Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 3653.

au dieu accroupi ou tricéphale ou dont la tête est ornée de bois de cerf, il en est qui se reconnaissent aisément. Mercurius sur l'autel de Reims, Apollo sur ce même autel et sur celui de Vendœuvre, Hercules au revers de l'autel de Saintes, Pan sur l'autel de Beaune. Si l'on juge téméraire le rapprochement avec Demeter et Korè des deux déesses représentées sur la face antérieure de l'autel de Saintes, du moins la corne d'abondance que portent l'une et l'autre ne laisse pas de doute sur leur vraie signification. Il en est de même de la déesse et du dieu qui accompagnent le tricéphale sur l'autel de Dennevy ; la corne d'abondance, la patère ou le gâteau qu'ils tiennent attestent leur rôle de divinités bienfaisantes.

Deux idées principales paraissent s'exprimer dans ces triades, malgré leur diversité. Les personnages divins, dieux ou déesses, qui ont pour attribut principal la corne d'abondance, et dont le type général s'inspire des types classiques soit de Fortuna, d'Abundantia, soit du Genius romain ou de Bonus Eventus, ces personnages font évidemment allusion à la richesse, à la fécondité, à la prospérité matérielle ; il est naturel qu'ils escortent le dieu celtique, qui sur l'autel de Reims donne la pâture aux bovidés et aux cervidés, et qui, dans les images d'Autun et de Sommérécourt, offre la nourriture au génie chtonien figuré sous les traits du serpent familier. Il n'est pas surprenant, en outre, que les Gallo-Romains aient établi une parenté entre leur dieu national, dont la tête portait des bois de renne ou de cerf, et le Pan de l'antique religion hellénique, qui n'avait pas complètement dépouillé sa forme animale primitive et qui gardait encore, en pleine période classique, des pattes et des cornes de bouc. Or Pan, dans la mythologie grecque, était le génie vagabond des landes boisées, des pâturages et des pâtis. Mercurius, avec sa bourse ou son sac, personnifiait une autre forme de la prospérité, celle que crée l'activité humaine appliquée aux travaux de toute espèce, non plus seulement à la culture et à l'élevage,

mais à l'industrie et au commerce. Les principales sources de richesse, que l'antiquité a connues et qui étaient abondantes dans la Gaule romaine, se trouvaient donc représentées, groupées autour du dieu gallo-romain. Quant à Apollo et à Hercules, ils rappelaient sans doute la lutte victorieuse contre les fléaux qui menacent l'humanité. Apollo n'était-il pas surtout en Gaule le vainqueur des maladies, le dieu guérisseur par excellence ? Hercules n'avait-il pas en Gaule, comme ailleurs, poursuivi et écrasé les monstres ? En résumé, richesse et prospérité matérielles d'une part, victoire sur les puissances de mort d'autre part, telles sont les deux conceptions essentielles qui nous semblent avoir inspiré la création de ces triades, aux aspects si divers en apparence. Nous ne nous flattons pas d'en avoir expliqué tous les détails ni d'avoir dissipé toutes les obscurités qui en rendent l'exégèse malaisée : du moins nous espérons, grâce à notre analyse, aussi concrète et aussi objective que possible, des monuments figurés, avoir obtenu quelques résultats solides [1].

Avant de conclure sur le dieu lui-même, autour duquel ces triades se groupaient, il nous paraît utile de signaler plusieurs images, dont tel ou tel détail reproduit l'un ou l'autre des traits caractéristiques de ce dieu.

Voici d'abord une statue découverte dans un faubourg d'Avallon [2]. La tête et les bras manquent. La déesse qu'elle représente est assise, les jambes croisées, dans la posture que nous avons étudiée plus haut. La partie supérieure du corps est penchée en avant. Le torse porte deux seins et huit mamelles plus petites. Il semble qu'il y ait là comme

1. Il ne nous paraît pas possible de nous rallier à la thèse soutenue par A. Bertrand dans son étude sur l'*Autel de Saintes et les triades gauloises*. Le rapprochement entre les triades gauloises et la triade pélasgique ou cabirique n'est, à nos yeux, justifié par aucun document. Nous ne pensons pas non plus que l'attribution aux personnages divins, qui composent les triades gauloises, des noms d'Esus, Teutates, Taranis, Rosmerta, Aerecura, soit fondée sur des données réelles.

2. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2218.

un souvenir et une imitation maladroite du type de l'Artemis Ephésienne. La divinité personnifiait la Nature féconde [1]. La pose qui lui est donnée nous autorise à voir en elle une parèdre du dieu accroupi. C'est, sous une forme différente inspirée par un autre modèle, comme une réplique de la Demeter ou Ceres du Musée d'Epinal ou plus exactement de Sommérécourt.

Le rôle du dieu accroupi, comme dispensateur de la nourriture aux animaux, est rappelé, avec un aspect différent, dans deux reliefs qui proviennent l'un de Santosse, dans la Côte d'Or, l'autre du Titelberg, à l'est de Longwy. Sur la stèle de Santosse, le premier plan est occupé par deux cerfs de profil, affrontés, entre lesquels se trouve un autel surmonté d'une coquille. En arrière un dieu et une déesse sont assis. Le dieu, vêtu d'une tunique, tient de la main gauche un objet indistinct ; de la main droite il présente un vase ou un gobelet à un animal, peut-être un cheval, tourné vers la droite. La déesse, drapée, a les pieds posés sur le dos du cerf placé à gauche ; de la main droite, elle présente, elle aussi, un vase ou gobelet à un autre animal, tourné vers la gauche. Entre les deux divinités, on distingue au fond de la scène une sorte de cage ou de mangeoire surmontée de trois vases ou de trois petits sacs. Le groupe tout entier est figuré dans une niche à coupole semi-radiée [2]. Il faut ici retenir surtout le geste commun du dieu et de la déesse, offrant de la nourriture à deux animaux, ainsi que la présence simultanée de chevaux, bêtes domestiques, et de cerfs, bêtes sauvages. Il y a évidemment analogie, malgré les différences de détail, entre cette scène et le motif principal de l'autel de Reims.

Nous avons déjà décrit le bas-relief du Titelberg [3]. Le type du dieu rappelle celui du personnage divin qui occupe

1. Cf. *Pro Alesia*, Nouvelle série, t. III, p. 140 et suiv.

2. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2043

3. V. pl. haut, p. 265. — Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 4195 ; — G. Welter, dans la *Revue archéologique*, 1911, I, p. 63 et suiv.

l'extrémité droite de la triade sur l'autel de Dennevy. La présence du cerf, du taureau et des graines ou faînes suggère la comparaison avec l'autel de Reims.

Enfin deux autres monuments, par la place qu'y tient le serpent cornu ou à crête, méritent d'être rapprochés du bronze d'Autun et des statues de Sommérécourt. Ce sont une stèle trouvée près de Langres à Vignory et un fragment de relief découvert à Arlon. La stèle de Vignory a été étudiée longuement par Flouest [1]. Dans une niche au cintre surbaissé et qu'encadrent deux pilastres, un personnage jeune, aux cheveux courts et bouclés, est figuré debout. Il est vêtu d'une tunique serrée à la taille, d'une sorte de jupon, garni d'écailles imbriquées, qui ne descend pas plus bas que les genoux, et d'un manteau flottant agrafé sur l'épaule droite. Sa tête est couronnée d'un ornement, que Flouest dénomme un « attribut ternaire » [2] et que M. Espérandieu désigne comme « un diadème à trois pointes » [3]. Nous y verrions plutôt une sorte de modius. De la main gauche, le personnage s'appuie sur un objet indistinct, d'ailleurs brisé, de forme allongée, dont Flouest dit : « tout au plus peut-on inférer de son aspect actuel qu'il avait la forme générale de la massue d'Hercule » [4]. La main droite abaissée tient par le cou un serpent à tête de bélier. Sans doute M. Espérandieu a parfaitement raison de qualifier ce personnage : « divinité indéterminée », et sa physionomie ne manque pas de paraître, à première vue, quelque peu énigmatique. Toutefois, si nous comparons certains détails de cette figure avec des motifs analogues précédemment signalés sur d'autres monuments, nous éclairerons peut-être d'une lumière nouvelle ce problème d'archéologie religieuse. La massue nous surprendra moins, si nous nous

1. *Deux stèles de laraire*, p. 6 et suiv.; pl. I. Cf. A. Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1911, I, p. 227.
2. Flouest, *ibid.*, p. 12.
3. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3219.
4. Flouest, *ouvr. cité*, p. 8.

nous rappellons l'Hercules nu représenté sur la face postérieure de l'autel de Saintes [1]. Quant au geste de la main droite, nous pensons que Flouest l'a interprété trop subtilement, lorsqu'il prête au serpent l'attitude d'un vaincu, lorsqu'il le croit étouffé par le dieu et lorsqu'il oppose cet aspect du groupe à la bienveillance que témoignent au serpent le dieu d'Autun, la déesse de Sommérécourt et le Mercurius de Montluçon ou Néris [2]. En réalité le dieu de Vignory tient le serpent par le cou, exactement comme le tient ce Mercurius.

De plus le mauvais état de conservation de la stèle et la grossièreté même du travail nous interdisent de rechercher dans les apparences de tel ou tel détail des intentions trop précises. Ce que nous sommes en droit de retenir, à notre avis, de ce monument, c'est qu'il représente un dieu chtonien, dont le serpent à tête de bélier, génie du sol, est le compagnon, et qui protège les hommes contre les monstres et les fléaux dont ils sont menacés, ce que signifient peut-être et la massue, douteuse, il est vrai, et le jupon court garni d'écailles embriquées, s'il faut y voir, avec Flouest, un rappel de la *lorica plumata* romaine [3]. Le dieu de Vignory n'est donc qu'une variante du dieu que représentent le bronze d'Autun et la statue de Sommérécourt; il est, du moins, un de leurs très proches parents.

Il en est de même, croyons-nous, du personnage que représente le fragment d'Arlon. C'est un vieillard barbu, de face, entre deux pilastres. Son torse est drapé. Un long serpent à crête, dont la tête est tournée vers la gauche, entoure chacun de ses bras et vient passer obliquement devant sa poitrine. A la droite du personnage, on aperçoit une tête de chien, la gueule ouverte [4]. Le monument étant

1. Voir plus haut, p. 269.
2. *Deux stèles de Iaraire*, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 7.
4. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 4018. — Cam. Jullian, dans la *Revue des Études anciennes* 1911, p. 337 et p. 348.

incomplet, il n'est pas possible d'en tirer une conclusion précise. Mais il paraît certain qu'ici encore le serpent est très étroitement uni au personnage anthropomorphique : les enroulements de l'animal rappellent ceux des deux serpents qui se croisent sur le dos du dieu de Sommérécourt.

Quelle est donc, après toutes ces observations, l'idée que nous pouvons, que nous devons nous faire de la divinité gallo-romaine, dont les traits et attributs caractéristiques sont : la posture accroupie, la tricéphalie, les bois de cerf ou de renne, le torques, la bourse ou le sac d'où sortent des graines destinées à la nourriture d'animaux domestiques et sauvages, la corbeille pleine de fruits, le ou les serpents à tête de bélier, enfin l'association à des divinités dont les unes personnifient l'abondance et les autres la lutte victorieuse contre les puissances du mal?

Tout d'abord, cette divinité est incontestablement celtique ou gauloise. Les éléments de provenance gréco-romaine y sont très rares. Le costume est presque toujours indigène ; même dans les triades où les types des dieux et des déesses parèdres sont empruntés directement à Rome et à la Grèce, le dieu principal garde ses traits nationaux, comme l'attestent les autels de Saintes, de Vendœuvre, de Beaune, de Dennevy, de Reims. Ces traits eux-mêmes, ce n'est pas dans l'Orient asiatique ou égyptien qu'il faut en chercher l'origine. A l'époque gallo-romaine, la posture accroupie, la tricéphalie, les bois de cerf ou de renne, le torques sont, dans les monuments figurés de la Narbonaise, de l'Aquitaine, de la Lugdunaise, de la Belgique, des survivances gauloises. C'est en cela précisément que réside leur grande importance historique, et c'est aussi la raison pour laquelle il est téméraire d'aller chercher ailleurs qu'en Gaule l'explication de ces survivances.

Cette divinité n'a pas, comme les dieux et les déesses du panthéon hellénique, une physionomie bien déterminée ni un caractère exactement défini. Sa forme extérieure n'est pas complètement humaine. Elle porte des bois de cervidé.

Et c'est pourquoi Pan a pu lui être associé sur l'autel de Beaune. Ses attributions sont complexes. C'est le dieu qui répand l'abondance, dieu chtonien qui fait sortir du sol les moissons, qui fait monter la sève dans les arbres fruitiers, et à ce titre le serpent est son animal familier. C'est aussi le génie qui protège les pâtis, les landes et les bois; il dispense leur nourriture aux bêtes de la ferme, à celles de la forêt : les béliers, les taureaux, peut-être les chevaux figurent, comme les cerfs, sur les monuments qui lui sont consacrés. C'est le dieu qui assure aux hommes la prospérité, la richesse; à l'exemple de l'Hermes-Mercurius gréco-romain, il porte un sac ou une bourse. La présence d'Apollo et d'Hercules ou de sa massue sur quelques-uns de ses autels témoigne de son rôle comme protecteur de la santé et de la sécurité des mortels. C'est donc une divinité bienfaisante, dont l'action s'étend sur toute la nature et sur toutes les manifestations de la vie humaine, telles que les Gallo-Romains les connaissaient.

Une seule fois, son image est accompagnée d'un nom, *Cernunnos*, sur l'un des autels de Paris. De l'avis unanime, ce nom signifie : le *Cornu*, ou plus exactement sans doute, le *Dieu aux bois de cerf*. Mais ce nom était-il celui sous lequel toujours et partout il était invoqué? Ou bien n'était-il employé que chez les Parisii? Nous ne le savons pas. M. S. Reinach le considère comme une simple épithète [1].

Nous n'ignorons pas que notre étude et notre interpréta-

1. *Bronzes figurés...*, p. 186. Dans une étude parue d'abord en 1907 dans la *Revue d'histoire des Religions*, t. LI, p. 57 et suiv., puis réimprimé dans *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 160 et suiv., M. S. Reinach, se fondant sur le Tricéphale de Paris, affirme que tous les tricéphales gallo-romains sont des images de Mercurius, ou plus exactement du dieu celtique identifié par César au Mercurius romain. En l'absence de tout document épigraphique formel, nous pensons que cette affirmation est excessive. Nous avons montré plus haut qu'un rapprochement se produisit entre le dieu tricéphale des Gaulois et l'Hermes-Mercurius gréco-romain ; mais à nos yeux les monuments ne justifient pas la généralisation proposée par M. S. Reinach.

tion laissent, en ce qui concerne cette divinité, beaucoup de points obscurs. Nous n'avons pas la prétention d'avoir résolu complètement le problème difficile posé par les monuments qui la représentent. Du moins nous nous sommes efforcé d'en chercher la solution dans les seules données que nous fournissent les images aujourd'hui connues. Nous souhaitons que de nouvelles et prochaines découvertes permettent de projeter la lumière sur tous les traits de cet être divin, dont le rôle semble avoir été considérable dans la vie religieuse de la Gaule romaine.

Moins importante, mais également caractéristique de la religion gallo-romaine, paraît avoir été la divinité, qu'on peut appeler le dieu ou la déesse aux oiseaux. Il ne s'agit pas ici des êtres divins, qu'un oiseau accompagne, comme Jupiter, Junon, auprès desquels sont représentés sur les monuments un aigle, un paon. Nous ne retiendrons pas non plus les stèles où un oiseau isolé se trouve figuré soit au-dessous soit au-dessus d'une divinité ou d'un couple de divinités. Le type que nous voulons signaler c'est le groupe formé par un dieu et deux ou plusieurs oiseaux placés à droite et à gauche de sa tête, le bec tourné vers lui. Le plus clair, peut-être, de ces groupes est celui qui a été trouvé en 1903, sur le mont Auxois, non loin du cimetière actuel d'Alise Sainte-Reine [1]. Le dieu, dont la tête s'est conservée intacte, porte une chevelure abondante dont les mèches encadrent le visage; il est barbu et sa physionomie rappelle celle du Jupiter gréco-romain. Deux oiseaux sont perchés sur ses épaules. Celui qui est perché sur l'épaule droite a la tête brisée; l'autre est plus complet. Deux autres groupes analogues ont été découverts en 1907 dans les ruines d'Alesia [2] : la disposition en est exactement la même ; bien que la tête de la divinité soit dans l'un et l'autre fort dégradée, on croit néanmoins reconnaître un

1. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2355.
2. Id., *ibid.*, 2354 et 2377.

dieu barbu. Quant aux oiseaux, on ne saurait y voir, comme divers savants l'ont proposé, des corbeaux; la forme de leurs têtes, la finesse allongée de leur bec, la sveltesse de leurs corps ne peuvent convenir qu'à des colombes [1].

Des monuments analogues ont été recueillis à Nevers, à Compiègne, dans le Luxembourg. Le monument de Nevers est particulièrement intéressant parce qu'il semble établir une relation entre le dieu aux oiseaux et le dieu au maillet. C'est un laraire, ou plus exactement un édicule dont le toit, en forme de fronton demi-circulaire, est soutenu par quatre pilastres. Dans l'édicule est assis le dieu au maillet; sur le fronton, à la face postérieure, a été sculptée une tête, aujourd'hui fruste, entre deux oiseaux affrontés [2]. M. Ad. Blanchet, qui a étudié ce monument, ajoute avec raison qu'on ne peut assurer si ces deux oiseaux sont des colombes ou des corbeaux [3]. La chevelure de la tête rappelle par sa disposition la tête similaire d'Alesia.

Le monument de Compiègne s'éloigne davantage de ceux d'Alesia. C'est une stèle de pierre, découverte au mont Berny, dans la forêt de Compiègne. On y voit un buste de face; le personnage paraît imberbe; de part et d'autre de la tête, deux oiseaux sont disposés symétriquement, le bec tourné vers l'une des oreilles. Deux autres oiseaux sont figurés à la hauteur du buste, le bec levé vers la tête du dieu. La main droite du personnage, ramenée vers le corps, est à demi fermée; l'index seul est allongé dans la direction de la tête [4]. M. S. Reinach vit d'abord dans les oiseaux qui entourent ce personnage des corbeaux; après la découverte des monuments d'Alesia, il fut moins affirmatif et se demanda si ce n'étaient pas des colombes [5].

1. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 468 : « Ces oiseaux sont probablement des colombes. » Au contraire Ad. Reinach préfère y voir des corbeaux : *Pro Alesia*, 1re série, p. 456.
2. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2208.
3. *Bull. des Antiquaires*, 1903, p. 225.
4. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3850.
5. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 75 et p. 468.

Le Musée de Luxembourg possède deux monuments de provenance inconnue qui se rattachent sans aucun doute à la même série. L'un présente la forme d'un édicule carré surmonté d'une sorte de fronton. La façade de l'édicule est occupée par une niche où a été sculpté le buste d'un personnage dont la chevelure compliquée ne saurait guère convenir qu'à une déesse ; en avant de l'édicule, au-dessous du buste, une est coupe de pierre. A droite et à gauche de l'édicule, à la hauteur de la coupe, on reconnaît les restes mutilés de deux corps d'oiseaux ; les têtes manquent [1]. Le second monument est plus mutilé. Il se composait sans doute, au centre, d'une stèle représentant une divinité ; devant la base de la stèle, se reconnaît une amphore ; de chaque côté de la stèle, deux couples d'oiseaux dont les têtes ont disparu [2].

Si différent que soit, par les détails, l'aspect des monuments que nous venons de décrire, ils ont tous un caractère commun : ils représentent un personnage dont la tête ou le buste sont accostés de deux oiseaux ; lorsque le motif est intact ou presque intact, les têtes des oiseaux sont nettement tournées vers la tête de ce personnage, plus précisément vers ses oreilles. Il semble, sans qu'on puisse toutefois l'affirmer avec certitude, que ce soient des colombes plutôt que des corbeaux.

Un relief, de facture grossière, trouvé à Sault (Vaucluse), représente un personnage nu debout, de face, à la gauche duquel vole un oiseau, dont le bec est placé près de son oreille. Dans le champ de la scène, un autre oiseau, la tête tournée vers le personnage, s'éloigne. Ce dernier volatile semble être un canard ou une oie. L'oiseau, placé près de la tête, est de taille beaucoup plus petite [3]. Il est difficile de dire si ce relief appartient à la même série que les

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 4256.
2. Id., *ibid.*, 4265.
3. Id., *ibid.*, n° 306.

monuments d'Alesia, de Nevers, de Compiègne et du musée de Luxembourg. Le doute s'impose encore plus pour deux fragments découverts à Narbonne, sur lesquels un échassier (cigogne ou grue?) a le bec placé contre l'oreille, droite dans un cas, gauche dans l'autre cas, d'une tête féminine [1].

Les savants, qui ont étudié ces monuments et qui croient y reconnaître des corbeaux, ont tenté de les expliquer à l'aide des légendes et traditions qui avaient cours en Gaule sur le rôle de ces oiseaux ; ils passaient pour juger certaines contestations [2], pour avoir enseigné aux Celtes le remède contre des poisons violents [3] ; pour avoir joué un rôle dans la fondation de Lugdunum [4]. On sait d'autre part que, dans la divination gréco-romaine, le corbeau était un oiseau qui révélait l'avenir ou la volonté des dieux [5]. Nous ne pensons pas que ces explications puissent être admises, puisqu'il est fort douteux que les oiseaux, compagnons de notre divinité gallo-romaine, soient vraiment des corbeaux. C'est, à notre avis, dans une autre direction et par une méthode plus objective, qu'il faut chercher la solution de ce problème.

Des groupes de colombes ont été recueillis parmi les ex-voto trouvés dans le sanctuaire gallo-romain de Beire-le-Châtel, près de Dijon [6]. Dans leur état actuel, ces groupes se composent de deux, trois ou quatre oiseaux. M. Espérandieu croit que tous les groupes se composaient à l'origine de quatre colombes : « ceux d'entre eux qui ne comptent plus que deux ou trois oiseaux sont mutilés laté-

1. Espérandieu, *Recueil général..* , nos 569, 570. A vrai dire, la tête féminine n'est visible que sur le n° 569 ; on la restitue par hypothèse et par symétrie sur le n° 570.

2. Strabon, IV, 4, § 6.

3. Aristot., *Mirab. Auscult.*, 86.

4. Plutarch., *De fluviis*, VI, 4.

5. Cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I. p. 75 et suiv. ; — Ad., Reinach, *Pro Alesia*, p. 457, note.

6. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3636.

ralement [1] ». Cependant d'autres ex-voto, formés seulement de deux colombes, ont été trouvés à Beaune [2] et au sud-est de Dijon [3]. On ne sait pas de quels sanctuaires proviennent ces deux ex-voto ni à quelle divinité ils avaient été offerts. Le temple gallo-romain de Beire-le-Chatel été consacré, à une déesse qu'une inscription nomme Dea Januaria. Malheureusement nous n'avons sur cette divinité aucun renseignement précis. Son sanctuaire se trouvait, dans une plaine, à proximité de sources dont quelques-unes sont taries. Ce détail ne suffit pas pour que nous puissions voir dans Januaria une déesse locale des eaux de source. Il ne convient pas toutefois de l'écarter absolument, puisque sur les deux monuments du Musée de Luxembourg, une coupe de pierre et une amphore sont donnés comme attributs à la divinité aux oiseaux. En outre, si le plus souvent les oiseaux sont des colombes, sur le relief de Sault l'un d'eux est certainement un canard ou une oie, et sur les fragments de Narbonne il est impossible de ne pas reconnaître des échassiers. D'autre part, nous avons noté plus haut que dans le monument de Nevers cette divinité est mise en relation avec le dieu au maillet.

Que conclure de ces données diverses ? Nous sommes en présence d'un être divin, dont les traits, à l'époque gallo-romaine, n'étaient pas fixés avec certitude. Ici c'est un dieu d'âge mûr, chevelu et barbu ; là c'est un dieu jeune et imberbe ; ailleurs il semble que ce soit une déesse. Les oiseaux qui l'accompagnent sont variables ; ce sont des colombes, peut-être des corbeaux, parfois des canards, des oies, des échassiers. Il y a quelque parenté entre lui et le dieu au maillet. La déesse Januaria de Beire-le-Châtel agrée des groupes d'oiseaux votifs. Voici l'hypothèse que nous suggèrent ces divers détails. La divinité aux oiseaux

1. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3636.
2. Id., *ibid.*, n° 2109.
3. Id., *ibid.*, 3586.

se rattache à la fois aux génies de la végétation arborescente et aux génies des sources, des étangs, des mares, des régions humides. De même que les anciens génies de la végétation sont devenus, sous l'influence de l'anthropomorphisme gréco-romain, tantôt des dieux tantôt des déesses, de même que les génies des sources ont pris la physionomie soit d'un dieu, Apollo, soit d'une déesse, Bormana, Divona, etc., de même le génie des taillis marécageux, où foisonnent les volatiles de toute espèce, est devenu à Alesia le dieu aux colombes, ailleurs la déesse aux cigognes ou aux grues, ailleurs peut-être le dieu aux corbeaux. Nous saisissons ici, comme dans le cas du dieu aux bois de cerf, mais par un autre procédé, la métamorphose d'un génie de la nature d'abord peut-être figuré sous la forme d'un oiseau [1], en un être divin à physionomie humaine dont les oiseaux sont demeurés les compagnons favoris. La métamorphose est incomplète et indécise ; mais l'essentiel est acquis. La divinité a pris visage d'être humain.

Cette étape principale, une autre divinité gauloise ne semble pas l'avoir franchie à l'époque gallo-romaine. Sur l'un des autels de Paris, Tarvos Trigaranus est encore un taureau ; comme son nom, sa forme est demeurée celle d'un animal [2]. C'est au culte de ce dieu taureau qu'il faut rapporter les images de taureaux à trois cornes, découvertes en divers lieux de la Gaule orientale, principalement sur les territoires des Eduens et des Séquanes [3]. Les monuments, qui attestent le culte du dieu taureau forment ainsi deux séries distinctes : d'une part deux autels de pierre, celui de

1. Que les oiseaux, ou du moins certains oiseaux aient eu dans la Gaule indépendante un caractère sacré, c'est ce que prouve le monnayage gaulois : A. Blanchet et Dieudonné, *Manuel de Numismatique française*, I, p. 31, 48, 51, 55, 69 ; Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 207 et suiv.

2. Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3134.

3. M. S. Reinach a donné une liste de ces trouvailles dans *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 278, note 1 ; M. Renel l'a augmentée de deux figurines : *Religions de la Gaule*, p. 212, note 1.

Paris où se lit le nom du dieu Tarvos Trigaranus, et un autel découvert à Trèves sur lequel est représenté un arbre dans le feuillage duquel on distingue une tête de taureau et trois grues [1] ; d'autre part les images de taureaux à trois cornes. Il semble qu'il n'y ait en fait aucun rapport entre les trois oiseaux des deux autels de Paris et de Trèves et les trois cornes des figurines de la seconde série. Mais on a remarqué depuis longtemps qu'une confusion avait pu se produire, surtout chez des peuples sachant mal le grec, entre des mots comme τριγάρανος (aux trois grues), τρικάρηνος (aux trois têtes), τρικέρατος (aux trois cornes) [2]. Comme nom divin, Trigaranus est certainement d'origine gauloise ; comme images divines, les figurines de taureaux à trois cornes paraissent de même remonter à l'époque celtique, puisque plusieurs d'entre elles « se rattachent nettement à l'art de la Tène » [3]. Au contraire les deux autels de Paris et de Trèves, qui portent l'un et l'autre des inscriptions latines [4], sont de l'époque gallo-romaine. Dès lors on peut se demander si la solution du problème n'est pas la suivante : le mot gaulois, dont la transcription latine a donné *Trigaranus*, désignait le taureau à trois cornes, qui n'était peut-être que la réduction d'un taureau à trois têtes. Lorsque sous l'influence gréco-romaine on voulut traduire plastiquement l'épithète *Trigaranus*, on rapprocha la seconde partie du mot du grec γέρανος, grue ; ainsi le taureau à trois cornes ou à trois têtes ou encore le triple taureau devint le taureau aux trois grues. L'erreur put se commettre d'autant plus facilement que la grue, ou un échassier très semblable à la grue, semble avoir été un oiseau sacré chez les Gaulois ; sur deux boucliers qui font partie d'un des trophées gaulois de l'arc d'Orange, sont représentées des grues ados-

1. Espérandieu, *Recueil général.*, n° 4929.

2. S. Reinach, *Bronzes figurés...*, p. 120 n° 3 ; p. 278 ; cf. *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 244 ; Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 264.

3. Ch. Renel, *Ouvr. cité*, p 197 ; cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 243 et suiv.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 3026b ; 3656.

sées [1] ; un oiseau de même forme apparaît sur les monnaies des Bituriges Cubi et des Lemovici [2]. Que représentaient aux yeux des Gallo-Romains le taureau aux trois grues ? Aucun document antique ne nous l'apprend. Les deux autels de Paris et de Trèves mettent l'animal divin en relations étroites avec un arbre ; peut-être en devons-nous conclure qu'il s'agit ici non d'un bovidé domestique, mais d'un animal sauvage, vivant dans les vastes forêts qui couvraient alors la Gaule, comme cet urus qui peuplait les forêts de la Germanie. Quant à voir dans l'arbre et dans le taureau de nos monuments l'arbre cosmique et le taureau cosmique qui se rencontrent dans plusieurs mythologies de l'antiquité, nous estimons que c'est là une opinion fort contestable : la double conception de l'arbre et du taureau cosmique est d'ordre théologique et philosophique, et nos monuments relèvent de la religion populaire. Nous préférons y retrouver des survivances tenaces de thériomorphisme et de zoolâtrie.

Le dieu bûcheron, représenté sur les deux autels de Paris et de Trèves et désigné sur l'autel de Paris par le nom d'Esus, était sans doute, comme le suppose M. S. Reinach, une divinité bienfaisante [3] ; on lui attribuait peut-être le rôle de génie défricheur, abattant les arbres de la forêt pour accroître la surface du sol cultivable. Mais, en l'absence de tout texte précis, on ne peut faire ici que des hypothèses fondées sur le geste du bûcheron et sur le sens donné à l'arbre dans le tronc duquel il enfonce sa cognée [4].

Ainsi les documents épigraphiques et les monuments d'archéologie figurée nous font connaître toute une série de divinités gallo-romaines, dont certains traits, plus ou moins nombreux suivant les cas, peuvent être de provenance

1. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 244.

2. A. Blanchet et Dieudonné, *Manuel de numismatique française*, I, p. 46 et suiv., fig. 64 et suiv. ; — Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 207.

3. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 242

4. Le souvenir de ce dieu s'est peut-être conservé dans la légende du Casseu' ou Coupeu' de bois, en qui les paysans de certaines régions voient un génie de la forêt (P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, t. I, p. 271).

étrangère à la Gaule, peuvent avoir été empruntés aux religions de la Grèce et de Rome, mais dont l'origine et les caractères fondamentaux ne sont ni grecs ni romains; ces divinités, qu'elles portent des noms latins ou des noms celtiques, qu'elles aient revêtu une forme complètement humaine ou qu'elles aient gardé dans leur aspect extérieur des survivances de la forme animale, appartiennent à un fonds religieux différent de la mythologie classique. Elles ont subi, sans aucun doute, dans leurs noms, dans leurs images, dans leurs attributs, l'influence de l'imagerie ou de l'art gréco-romains; mais leur vraie nature se révèle par des épithètes, par des détails de costume, par des étrangetés ou des monstruosités de forme. Ce sont, dans la Gaule romaine, des divinités non point importées, mais indigènes [1].

Un mélange tout à fait analogue d'éléments pour ainsi dire classiques et de conceptions foncièrement gauloises caractérise divers monuments d'un sens religieux très complexe. Ce ne sont pas des images d'une divinité, ou d'un couple ou d'une triade. Sur l'autel de Mavilly, douze dieux ou déesses sont figurés; d'autres autels portent quatre ou huit images divines et paraissent ne former que le soubassement de monuments considérables, couronnés par le groupe fameux souvent étudié du Cavalier et de l'Anguipède.

On donne le nom d'autel de Mavilly à deux blocs de

1. Nous n'avons pas cru devoir retenir les très nombreuses figurines de Vénus, Vénus Anadyomène, Vénus pudique, etc., que l'industrie céramique avait répandues dans la Gaule romaine. Il n'y a dans ces images rien qui ne soit d'imitation ou d'inspiration classique. Il n'est pas démontré non plus que sous les traits de cette Vénus les Gallo-Romains aient adoré soit une divinité des eaux thermales, soit la force universelle de la nature, soit plus simplement une déesse des eaux en général (Cf. G. Guénin, *La déesse gallo-romaine des eaux*, p. 4 et suiv.). Enfin il n'est pas certain que ces figurines soient essentiellement des ex-voto. On en a recueilli dans des mares et dans des sources, dans des tombeaux, dans des ruines de maisons d'habitation, dans des ateliers de potiers. Leur destination paraît avoir été multiple. Malgré leur très grande abondance, nous ne croyons pas qu'elles nous fournissent des renseignements précis sur les cultes indigènes de la Gaule romaine.

pierre quadrangulaires superposés, d'une hauteur totale de 1 m. 87, larges de 0 m. 79, épais de 0 m. 78. Sur chaque face ont été sculptées plusieurs divinités, 2, 4, 3 et 3 ; au total douze images anthropomorphiques. Longtemps ces figures sont restées inexpliquées, de l'avis des archéologues les plus compétents, Alexandre Bertrand, Ed. Flouest, M. Salomon Reinach. Ce fut seulement vers la fin de 1890 que M. Reinach trouva une solution, qui a été en général adoptée, sinon dans tous ses détails, du moins dans son ensemble [1]. D'après lui, les douze divinités représentées sur ce monument gallo-romain sont les douze *Dii Consentes* de la religion romaine, « associés à un treizième dieu, le serpent criocéphale, qui est spécifiquement gaulois. » La thèse de M. Reinach est en partie fondée sur des identifications incontestables ; mais pour plusieurs détails importants, elle nous paraît soulever de graves objections. On sait que les douze Dii consentes, énumérés dans deux vers souvent cités d'Ennius, sont :

Juno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Jovi(s) Neptunus Volcanus Apollo.

Nous reconnaissons la présence sur l'autel de Mavilly de Jupiter, de Neptunus, de Volcanus, de Mars, de Ceres ; mais nous ajoutons immédiatement que dans les images de Neptunus et de Mars certains traits sont nettement gaulois. Neptunus porte au cou un torques ; auprès de Mars a été représenté un serpent à tête de bélier, dans lequel nous voyons, non pas un dieu distinct, mais un compagnon de Mars, comme sur de nombreux monuments il est le compagnon de Mercurius et du dieu que caractérisent la posture accroupie, la tricéphalie, les bois de renne, etc. [2]. Le

1. S. Reinach, *Revue archéologique*, 1890, I. p, 1 et suiv.; *Cultes, Mythes et Religions*, III. p. 191 et suiv.; p. 214 et suiv.; — Espérandieu, *Recueil général...*, n° 2067 (avec toute la bibliographie).

2. Cf. plus haut, p. 208 et suiv., 266 et suiv.

bouclier sur lequel Mars appuie sa main gauche ressemble tout à fait aux boucliers gaulois sculptés sur l'arc d'Orange. Jupiter lui-même se distingue du type gréco-romain : il est imberbe. Ce ne sont donc pas exactement les dieux du panthéon classique que nous avons ici devant les yeux. Quant aux autres figures de l'autel, il nous est difficile d'y reconnaître des divinités gréco-romaines. Volcanus est groupé avec une déesse drapée et voilée : ce serait, d'après M. S. Reinach, une Vénus à physionomie archaïque. Auprès de Mars se tient debout une déesse, dont la main gauche repose, comme celle du dieu, sur un bouclier gaulois ; elle a la tête nue, le sein et le bras gauches découverts ; M. S. Reinach y voit Minerva ; mais l'art classique ne connaît pas de Minerva dont la tête ne soit pas casquée, dont le buste ne soit pas drapé et couvert de l'égide. Le buste de Ceres que caractérise une corne d'abondance, est accompagné d'un personnage de petite taille, vêtu seulement d'un manteau noué sur l'épaule droite, sans aucun autre attribut. Est-ce là vraiment Apollo, comme l'affirme M. S. Reinach ? Rien ne le prouve ni même ne l'indique. Les quatre autres divinités sculptées sur l'autel de Mavilly sont, à nos yeux, tout à fait énigmatiques. L'une est une déesse, debout, de face, le corps drapé dans un double vêtement sillonné de longs plis verticaux ; seuls ses avant-bras sont nus ; de son bras droit levé, elle tient un objet indistinct, dans lequel on a voulu voir une torche ; cette interprétation nous paraît invraisemblable ; car jamais une torche n'a été tenue comme comme elle l'est ici, à la manière d'une arme qu'on brandit, dont on se prépare à frapper un coup ; le bras gauche est à demi-plié ; la main gauche tient deux objets allongés et sinueux, dont l'une et l'autre extrémité sont également redressés vers le haut du relief. M. S. Reinach tient ces deux objets pour deux serpents et découvre dans cette figure une image de Diana, inspirée de la statue d'Artemis à Lycosoura en Arcadie, et par delà cette Artemis arcadienne, de la déesse aux serpents de Cnossos. Si maladroit

qu'on suppose l'auteur de ces sculptures, il est néanmoins bien difficile d'admettre qu'il ait donné à deux serpents la forme des objets que tient notre figure ; il ne manquait pas en Gaule des modèles qu'il eût pu copier ; lui-même avait représenté un serpent auprès de Mars sur ce même autel ; il suffit de comparer le corps de ce serpent criocéphale avec le double objet tenu par la déesse, pour apercevoir l'invraisemblance de l'explication proposée par M. S. Reinach. Mais même en adoptant cette explication, la figure ainsi représentée diffère complètement par son allure générale de la statue que Pausanias décrit; au contraire les détails de son costume et le geste de son bras droit présentent d'incontestables analogies avec d'autres monuments gallo-romains de caractère indigène. Il est donc tout à fait probable que cette déesse est étrangère au panthéon gréco-romain et qu'elle est d'origine gauloise.

Une autre divinité, dont l'image est fort dégradée, est un dieu nu sauf un court manteau noué sur l'épaule droite. Deux ailes sont attachées à ses épaules. Aucun autre attribut n'est visible. Ce serait, d'après M. S. Reinach, Mercurius. Ce n'est pas impossible. Toutefois, à notre avis, le type de Mercurius était vraiment trop répandu et trop populaire dans la Gaule romaine pour que le sculpteur en eût ignoré ou négligé si complètement les détails caractéristiques, surtout la bourse et le caducée. Ce dieu est sans doute aussi d'origine gauloise.

Les deux dernières divinités de l'autel de Mavilly sont groupées ensemble. L'un des personnages occupe le premier plan. Il est assis. Drapé du cou aux genoux dans un ample vêtement qui ne ressemble en rien aux manteaux grecs ou romains, il tient devant sa poitrine de ses deux mains rapprochées un objet indistinct. Ses cheveux sont courts. Ses jambes et ses pieds paraissent nus. Près de son épaule gauche on voit un oiseau à long bec. A ses pieds est couché un chien, dont on distingue nettement le collier. Le second personnage, qui occupe le fond de la

scène à gauche, est représenté debout, le corps drapé, les deux mains ramenées sur le visage de telle sorte que l'extrémité des doigts bouche ou protège les yeux. D'après M. S. Reinach, le premier de ces personnages serait Juno, le second Vesta. Il est douteux que ce soient des figures féminines. Ni la physionomie, ni la coiffure, ni la forme du buste ne fournissent d'argument en faveur de cette hypothèse. En outre, quelque bonne volonté qu'on soit décidé à y mettre, on ne saurait prendre pour un paon l'oiseau qui accompagne la prétendue Juno. Quant au chien, M. S. Reinach tourne la difficulté en supposant qu'il faut le rattacher à l'image de la face voisine, dans laquelle il veut reconnaître une Artemis-Diana. A la vérité, il n'y a aucun rapport d'aucune sorte entre le personnage assis de l'autel de Mavilly et le type soit classique soit même archaïque de Juno. Quant au second personnage du groupe, M. Reinach le désigne du nom de Vesta, parce que, d'après un passage d'Ovide, il y avait à Rome d'anciennes idoles de Vesta, où la déesse se cachait les yeux de ses mains. Nous n'avons sur ces idoles aucune donnée. Il est donc parfaitement impossible de savoir si le geste, auquel fait allusion le poète latin, était bien celui qui est figuré sur notre monument. D'ailleurs la physionomie du personnage est beaucoup plus masculine que féminine. Une fois de plus, nous dirons que ces deux divinités sont étrangères à la religion de la Grèce ou de Rome et qu'elles appartiennent, suivant toute apparence, au panthéon gaulois [1].

L'autel de Mavilly est un monument du plus haut intérêt, non point parce qu'il atteste, comme le pense M. S. Reinach, la diffusion du culte des *Dii Consentes* romains dans les provinces gauloises, mais parce qu'il témoigne du mélange de cultes qui s'était produit en Gaule après la conquête romaine. Douze divinités y sont représentées : trois de ces

1. Nous avons consacré une étude détaillée à l'Autel de Mavilly dans *Pro Alesia*, nouvelle série, t. IV (1918), p. 1 et suiv.

divinités y ont à peu près la physionomie gréco-romaine, Jupiter, Vulcanus, Ceres ; deux autres rappellent cette physionomie, mais à leurs attributs classiques s'ajoutent des détails d'origine gauloise ; ce sont Neptunus au torques, Mars appuyé sur un bouclier gaulois et accompagné du serpent à tête de bélier. La compagne de Vulcanus est peut-être une Vénus de forme archaïque ; mais nous estimons que cette hypothèse est bien fragile en raison de la diffusion des types courants de Venus dans la Gaule romaine. Les six autres personnages, ceux que M. S. Reinach, et après lui M. Espérandieu nomment Minerva, Apollo, Diana, Mercurius, Juno, Vesta nous paraissent tout à fait différents, par leur physionomie générale, par les détails de leur type, par leurs attributs, des divinités qui portaient ces noms à Rome et dans le monde romain. Ce sont, pour nous, des divinités étrangères au panthéon classique. Elles représentent l'ancienne religion gauloise auprès de Jupiter, Neptunus, Vulcanus, Ceres, Mars empruntés à la religion de la cité victorieuse. L'autel, sur lequel sont réunis ces deux groupes de dieux et de déesses, symbolise l'accord qui s'est fait, dès le lendemain de la conquête, entre les cultes indigènes et le polythéisme gréco-romain. La valeur historique de ce monument, si nous l'avons bien compris et exactement interprété, ne saurait être exagérée. C'est pourquoi nous y avons insisté.

Quant aux autels qui portent sur leurs quatre faces les images soit de quatre, soit de huit divinités, et qui, suivant toute apparence, formaient le socle simple ou double d'une colonne surmontée par le groupe fameux du Cavalier et de l'Anguipède, c'est surtout dans les pays rhénans qu'ils ont été trouvés. Sans doute, plusieurs monuments de cette série, et non des moins importants, tels que les fameux autels de Paris, les colonnes de Cussy et de Merten, ont été découverts en Gaule, plus précisément, sauf de très rares exceptions, dans la Gaule de l'est et du nord-est. Mais il en a été découvert un beaucoup plus grand nombre sur les deux

rives du Rhin, dans les provinces de Germanie inférieure et supérieure, principalement dans la région qui porta sous l'empire romain le nom de Champs Décumates. Nous réserverons donc l'étude détaillée de ces autels et de ces colonnes pour le chapitre consacré aux cultes des pays rhénans. Dès maintenant, il nous suffira de dire que le sens religieux et la valeur historique de ces monuments nous paraissent tout à fait analogues au sens et à la valeur de l'autel de Mavilly. Si les images des divinités sont empruntées à l'art gréco-romain, la forme même et la composition de ces colonnes, le groupement des dieux et des déesses figurés sur les faces des autels, le motif qui couronnait les colonnes ne sont point d'origine classique; tous ces éléments se rattachent, par des liens plus ou moins distincts, aux cultes et aux conceptions religieuses des anciennes populations. Ici encore, il y eut mélange, pénétration de deux mythologies, de deux religions.

Outre ces divinités, dont le culte était pratiqué en de nombreux points de la Gaule romaine, les habitants de ce pays adoraient, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, des dieux et des déesses de caractère strictement local. L'existence et la physionomie de cette religion indigène ont été surtout révélées par des inscriptions, dédicaces et ex-voto. Ces documents épigraphiques ont fait connaître les noms d'environ 180 divinités. Divers monuments d'archéologie figurée s'ajoutent à ces textes écrits ; mais ils ne sont pas toujours d'une interprétation sûre, ni claire. De curieux renseignements sur les cultes locaux de la Gaule romaine sont, en outre, fournis par les décisions de plusieurs conciles du haut moyen âge, par les récits de l'apostolat de saint Martin de Tours, par certains ouvrages de l'époque mérovingienne et par des survivances païennes, qui sous un vernis chrétien ont résisté au temps dans maintes régions de la France.

Parmi ces divinités locales, désignées sous un vocable

indigène, il a été possible de distinguer plusieurs groupes. Les Gallo-Romains divinisaient les montagnes, les forêts et les arbres, les sources, les cours d'eau, les étangs et les lacs; ils plaçaient leurs cités sous la protection de dieux ou de déesses homonymes. Chacun de ces groupes, divinités des montagnes, divinités des forêts et des arbres, génies des eaux sous toutes leurs formes, dieux et déesses éponymes des peuples et des villes, est formé par un nombre plus ou moins considérable d'êtres divins, dont les traits sont tantôt précis et nets, tantôt voilés ou même douteux.

Divinités des montagnes. — Les traces de ces divinités sont surtout abondantes, comme il est naturel, dans les régions montagneuses; à cet égard les vallées pyrénéennes se placent au premier rang. La montagne, par elle-même, sans localisation spéciale, y était tenue pour divine et y était l'objet d'un culte : plusieurs dédicaces aux Montes ont été trouvées en divers points des Pyrénées centrales à Saint-Pé-d'Ardet, à Luchon, à Tramesaigues, à Baudéan et peut-être à Castillon-Larboust[1]. Les cultes locaux, dans lesquels il est permis de reconnaître des cultes de montagnes, sont ceux des divinités Andeis [2], Basces Andossus [3], Averanus [4], Garra [5], Baeserta ou Baesertis [6], Arpeni-

1. *C. I. Lat.*, XIII, 349, 382, 383; J. Sacaze, *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 7, n° 11; l'inscription trouvée à Castillon-Larboust est lue au *C. I. Lat.*, XIII, 344 *Fontib(us)*; mais la première ligne du texte est un peu fruste et la lecture *Montib(us)* est également possible.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 15. L'inscription a été découverte sur un monticule qui commande la vallée du Salat, près de Caumont, canton de Saint-Lizier. Ce monticule se nomme le Plech.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 26. Plusieurs montagnes de la région des Pyrénées centrales portent des noms tels que Bassia, Bassies, Bassioué, etc. D'après Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Basces, ce dieu serait la divinité du val et du col de Bassouès.

4. Dieu du mont et du col d'Averan ou Aoueran. J. Sacaze, *Inscr. antiques des Pyrénées*, p. 137 et p. 348, n° 291. Inscription tenue pour douteuse par Sacaze, pour fausse par le *Corpus*.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 49 et 60; dieu du mont ou pic du Gar, au pied duquel le cippe a été trouvé.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 85. Le culte du dieu a été remplacé par celui de Notre-Dame du Basert, que les voyageurs invoquent avant de traverser ces mon-

nus [1], Aherbelste [2], Ageio ou Ageion [3], Aereda [4], Arixus [5]. Ces divinités ne personnifiaient pas toutes ni exclusivement les sommets ; Averanus et Arixus, par exemple, semblent avoir plutôt exercé leur action sur des passages difficiles et dangereux ; c'était peut-être aussi le cas pour Baeserta ou Baesertis. La montagne n'en était pas moins la résidence de tous ces génies, quel que fût le rôle particulier assigné à chacun d'eux.

Hors de la région pyrénéenne, les génies des montagnes aujourd'hui connus étaient, certainement ou probablement, Albiorix ou Vintur [6], Bergonia [7], Alambrina [8], Soio [9], Bagi-

tagnes solitaires et mal famées : J. Sacaze, *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 15, n° 46.

1. *C. I. Lat.*, XIII, 167. C'est peut-être un dieu des montagnes, en raison de la racine *pen*. L'inscription a été trouvée sur une hauteur.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 171. Le nom du dieu s'est peut-être conservé dans le nom de la vallée de Larboust. Les étymologies proposées donnent au mot Aherbelste le sens de « dieu des boucs noirs », ou de « dieu des pierres noires ». Dans ce second cas, Aherbelste aurait personnifié une vallée ou une montagne : J. Sacaze, *Inscr. antiques des Pyrénées*, n° 348, p. 431 et suiv.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 180, 221, 383 et suiv.

4. *Id.*, ibid., 312. L'inscription a été trouvée près de la montagne de Gert, et non loin de ce point un quartier du pays porte encore le nom de Gauared ou Gau d'Ared : J. Sacaze, *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 7, n° 12 ; Holder, *ouvr. cité*, s. v.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 365. L'inscription a été trouvée sur un plateau élevé, le Sarrat de Peyra, qui commande les communications entre la vallée de Larboust et l'Espagne.

6 *C. I. Lat.*, XII, 1060, 1101, 1311. Sous ce double nom les Gallo-Romains semblent avoir divinisé le mont Ventoux ; Allmer, dans la *Revue épigraphique du Midi de la France*, II, p. 262 ; pour d'autres, Albiorix n'a aucune relation avec cette montagne, et ce nom, qui a été donné comme épithète à Mars, signifierait le « Roi de l'Univers » ou le chef de la peuplade des Albici. V. plus haut, p. 215.

7. *C. I. Lat.*, XII, 1061. « La forme du nom suggère l'idée d'une montagne et d'une fontaine venant de la montagne ». Allmer, dans la *Revue épigraphique*, III, p. 378.

8. *C. I. Lat.*, XII, 5818. Une montagne voisine du village de la Piarre (Hautes-Alpes), où l'inscription a été découverte, s'appelle aujourd'hui encore le mont Alambre ou Arambre.

9. *C. I. Lat.*, XII, 2656. L'inscription a été trouvée en un point culminant, au bord du plateau qui domine le village de Soyons (Ardèche). Il

nus et les Baginahae [1], Adido [2], Brigindo [3], Bergusia [4], Vosegus [5] et Surburus [6].

Nous avons vu plus haut que plusieurs sanctuaires de Mercurius occupaient des sommets, par exemple ceux du Puy-de-Dôme, du Montmartre près d'Avallon, de Montmartre à Paris, du mont Donon, etc. [7]. Le culte des montagnes, des hauts lieux, quel que fût le nom donné à la divinité en laquelle se personnifiait chaque éminence, était donc très répandu dans la Gaule romaine.

Divinités des forêts et des arbres. — Dans les futaies et les taillis qui tapissent les flancs des montagnes et des collines, les Gallo-Romains avaient de même placé la résidence d'êtres divins. Vosegus, le dieu des Vosges, ne personnifiait pas moins les forêts que les sommets de la chaîne. Sur deux ex-voto [8] son nom est suivi de l'abréviation *Sil.* qui peut s'interpréter *Vosego Sil(vano)*, *Vosego Sil(vestri)* ou même simplement *Vosego Sil(vae)* [9]. L'un de ces monuments porte une image du dieu représenté sous les traits d'un chasseur, muni de l'arc et du carquois, image qui

n'y a aucune raison de penser, comme le fait Allmer, qu'il y avait en cet endroit une source aujourd'hui tarie.

1. *Ann. épigr.*, 1889, n° 183. Ces divinités sont considérées comme se rattachant au mont Vanige ou au mont Vanèze, hauteurs voisines du village de Tarindol, canton du Buis (Drôme), où l'inscription a été découverte.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 1575. Ce dieu est peut-être le génie local du monticule appelé aujourd'hui Le Puy.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 2638. Ce dieu est nommé par une inscription celtique trouvée près de Beaune (Côte-d'Or); dans le nom Brigindo, Holder croit qu'il faut retrouver la racine Briga, qui signifie colline, hauteur, éminence (*Altkelt. Sprachschatz*, s. v.).

4. *Ann. épigr.*, 1908, n° 187. Le nom Bergusia peut être expliqué par le radical Berg, montagne.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 6027, 6059, 6080.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 4554. L'inscription gravée sur ce monument reste d'un sens fort douteux.

7. Supra, p. 211.

8. *C. I. Lat.*, XIII, 6027, 6059.

9. On lit sur la *Table de Peutinger* SILVA VOSEGUS.

exprime plutôt l'idée d'un génie des bois que d'une divinité des hauts lieux [1].

La forêt des Ardennes fut divinisée sous les traits d'Arduinna ou Arduinna ; le culte de la déesse était si populaire parmi les Gallo-Romains qu'il fut emporté à Rome même par les soldats des cohortes prétoriennes originaires de la Gaule Belgique [2].

C'était aussi, suivant toute apparence, un dieu des forêts que Sinquates, dont le culte a laissé des traces dans le bois de Géromont ou Hiéromont, près de Gérouville, au nord-ouest de Virton Luxembourg belge [3]. Le dieu a été assimilé à Silvanus [4]. On a retrouvé au bois de Hiéromont les restes d'un sanctuaire qui paraît avoir été considérable.

Il en était sans doute de même des nombreuses forêts qui couvraient la Gaule aux premiers siècles de l'ère chrétienne comme de l'Ardenne et des futaies des Vosges. Nous ne savons pas sous quels noms ces forêts étaient divinisées. Mais peut-être les dieux ou les déesses, créés par l'imagination des Gallo-Romains, ont été remplacés soit par les fées soit par les saints et les saintes qu'au moyen âge et encore de nos jours redoutent ou invoquent, suivant les cas, les paysans de maintes régions françaises [5]. On sait que le vigoureux et parfois violent apostolat de Saint Martin s'en prit aux bois et aux arbres sacrés des Gallo-Romains comme à leurs autres sanctuaires [6].

Le culte des arbres, et particulièrement de certaines espèces d'arbres, fut pratiqué dans la Gaule romaine. Dans les vallées des Pyrénées, des autels furent consacrés à Fagus [7], le dieu Hêtre, ainsi qu'à un bouquet de six arbres.

1. *C. I. Lat.*, XIII, 6027 : figura dei stantis detrita, in qua supra humerum sinistrum arcus, supra dextrum pharetra agnoscuntur.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 7848 ; VI, 46.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 3968 et 3969.
4. *Id.*, ibid., 3968 : *Deo Silvano Sinqu(ati)*.
5. P. Sébillot, *Le folk-lore de France*, t. I, p. 253 et suiv.
6. Sulpic. Severus, *Vita S. Martini*, 13.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 33, 223, 224, 225.

Sexarbor *deus* ou Sexarbores [1]. Des autels anépigraphes qui proviennent de la même région portent comme décoration principale un arbre plus ou moins stylisé [2]. Le dieu Chêne, Robur *deus,* était adoré dans la région d'Angoulême [3]. Alisanus, à qui furent dédiées deux patères en bronze trouvées l'une près de Dijon, l'autre aux environs d'Arnay-le-Duc [4], était peut-être le dieu des alisiers, dont le nom indigène paraît avoir été *alisa* [5]. Plusieurs monuments anépigraphes, trouvés en des régions diverses de la Gaule romaine, se rapportent sans doute à des cultes analogues. Tel est par exemple un autel, dont la provenance exacte est inconnue, mais qui paraît avoir été trouvé dans la région d'Aix-en-Provence et que possède aujourd'hui le musée Calvet d'Avignon [6]. Sur la face antérieure, un bas-relief représente un dieu barbu, tête nue, debout sur un socle carré, ayant près de lui un sanglier. Il n'est couvert que d'une draperie, nouée sur l'épaule droite et tombant derrière l'épaule gauche. Il tient de la main gauche une serpe ou un pedum, et de la main droite, dirigée vers le sol, un objet indéterminé, peut-être une pomme de pin. A sa droite est figuré un pin, où est suspendue une massue. La face latérale droite est ornée d'un pin contre lequel une chèvre se dresse; la face latérale gauche est occupée par un laurier. La face antérieure s'encadre de deux colonnettes, en forme de balustres, dont les chapiteaux sont des pommes de pin. L'importance des arbres dans la décoration de cet autel permet d'affirmer qu'il était consacré à une divinité des forêts ou de la végétation arborescente.

1. *C. I. Lat.*, 129, 132, 175.
2. Espérandieu, *Recueil général*, nos 859 et suiv.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 1112.
4. *Id.*, ibid., 2843, 5468. J'ai examiné cette hypothèse dans une communication à la Société nationale des Antiquaires faite le 14 novembre 1917. Cf. *Pro Alesia*, Nlle série, III, p. 129 et suiv.
5. Holder, *Altkeltischer Sprachschatz, Nachtrag zum ersten Bande*, p. 565, s. v. Alisa.
6. Espérandieu, *Recueil général*, no 93.

Un autre autel, recueilli en pleine campagne sur une éminence des environs de Vernègues (Bouches-du-Rhône), porte sur une de ses faces une roue à six rais, sur une autre un maillet accosté de deux vases, sur les deux dernières un arbre stylisé [1]. D'après M. C. Jullian, cet autel groupe trois des principaux symboles gaulois, et rappelle trois grandes divinités de la Gaule romaine, le Jupiter à la roue, le Silvanus-Sucellus au maillet, le dieu à l'arbre [2].

Près de Bordeaux, entre la Garonne et la Dordogne, à Saint-Genès de Lombaud, a été exhumé un autel anépigraphe dont la décoration consiste en rameaux de laurier entrecroisés au-dessous d'un cartouche en relief [3]. M. C. Jullian y voit un arbre sacré [4]. Il est certain que les deux rameaux occupent ici la place réservée dans les autels analogues à l'image de la divinité.

Un fragment de statuette, trouvé dans la région de Sens, se rattache à la même série de monuments. Il représente le haut du corps d'un personnage féminin debout, vêtu d'une tunique qu'une ceinture serre au-dessous des seins et d'un ample manteau; la tête a été brisée. Le personnage est adossé à un arbre, sans doute un pin, dont le feuillage forme éventail derrière les épaules, le cou et la tête [5]. Nous saisissons peut-être, dans cette image, la transition de la forme végétale à la forme anthropomorphique, cette transition que M. J. G. Frazer a indiquée en termes si précis : « Lorsqu'on arrive à considérer un arbre non plus comme le corps d'un esprit, mais comme une demeure que l'esprit peut quitter à son gré, la pensée religieuse a fait un réel progrès. On passe de l'animisme au polythéisme. En d'autres termes, l'homme, au lieu de considérer l'arbre comme un

1. Espérandieu, *Recueil général*, nº 1691.
2. *Revue des Études anciennes*, 1907, p. 353 et suiv.
3. Espérandieu, *ouvr. cité*, nº 1241.
4. *Revue des Études anciennes*, 1906, p. 262.
5. Espérandieu, *ouvr. cité*, nº 2774; cf. une figure analogue découverte à Saint-Révérien, représentant un dieu barbu debout adossé à un pin, dont le feuillage forme masse derrière sa tête : Espérandieu, *ibid.*, nº 2234.

être vivant et conscient, ne voit plus en lui qu'un objet inerte où réside pour un temps plus ou moins long un être surnaturel. Cet être, qui peut passer librement d'un arbre à l'autre, est donc dans une certaine mesure le propriétaire ou le maître des arbres ; il cesse d'être l'esprit d'un arbre pour devenir le dieu de la forêt. Dès que les esprits des arbres commencent à se dégager ainsi de chacun des arbres qui composent le bois, ils changent de forme et se revêtent d'un corps humain » [1]. Cette divinité, dont les traits sont parfaitement humains, mais dont le corps est si étroitement groupé avec un arbre, témoigne, semble-t-il, des progrès de l'anthropomorphisme dans le culte populaire que les Gallo-romains rendaient aux arbres. Pourtant l'adoration directe des arbres, du moins de certains arbres, survécut jusqu'au triomphe du christianisme et même au-delà. Saint Martin de Tours, nous apprend son biographe, dut abattre, au cours de son apostolat, plus d'un arbre sacré. Du v[e] au viii[e] et au ix[e] siècle, conciles et évêques multiplient les interdictions contre le culte des arbres, contre les rites et les superstitions qui se pratiquaient au pied ou autour de certains arbres [2]. Les chrétiens eux-mêmes restaient inconsciemment fidèles à ces traditions d'un rustique paganisme. D'après la *Légende Dorée*, saint Germain d'Auxerre « possédait, au milieu de sa ville natale, un pin aux branches duquel il suspendait, pour qu'on les admirât, les têtes des bêtes fauves tuées par lui à la chasse. Saint Amateur, évêque d'Auxerre, le gourmandait souvent de cette vanité et lui conseillait même de faire abattre cet arbre dans la crainte de quelque mauvais résultat pour les chrétiens. Or, Germain n'y voulait absolument pas consentir. Mais un jour qu'il était absent, saint Amateur fit couper et brûler ce pin. Quand Germain l'apprit, il oublia les sentiments que lui inspirait la religion chrétienne

1, J. G. Frazer, *Le Rameau d'or,* trad. française, III, p. 26.

2. A. Bertrand, *La Religion des Gaulois,* p. 400 et suiv.; — Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 370.

et revint à la ville avec des soldats dans le dessein de faire mourir l'évêque ; mais celui-ci qui avait appris par révélation que Germain devait un jour lui succéder, céda devant sa fureur et gagna Autun » [1]. Il résulte du texte même de la Légende que Germain était déjà chrétien quand il suspendait aux branches de son pin favori de véritables offrandes suivant le rite païen. D'autre part nous avons l'impression qu'il s'agit bien d'un culte local ; ce n'est pas aux arbres en général que Germain témoigne son attachement, c'est à un pin qui lui appartient et pour lequel il éprouve une véritable prédilection.

Divinités des eaux. — Le culte des eaux n'était pas moins répandu dans la Gaule romaine que celui des arbres, des forêts, des montagnes. Pour les Gallo-romains, les sources, les rivières, les lacs servaient de résidence aux divinités. Certes nous ne pouvons pas affirmer que toutes les sources, thermales ou non, toutes les fontaines, tous les cours d'eau, tous les lacs, tous les étangs fussent dotés d'un caractère divin. Toutefois les faits précis, révélés par les documents, sont dès maintenant assez nombreux pour que nous ayons le droit de considérer le culte des eaux comme un des éléments essentiels de la religion populaire et locale chez les Gallo-Romains.

Le culte des sources se présente à nous sous deux formes, dont l'une était beaucoup plus fréquente que l'autre. Tantôt la divinité porte deux noms, dont l'un est emprunté au vocabulaire mythologique de la religion gréco-romaine, tandis que l'autre est purement local ; tantôt la divinité est invoquée exclusivement sous son nom indigène. Du premier cas, nous ne connaissons que trois exemples : les Nymphae Griselicae [2], les Nymphae Percernes [3], Apollo Moritasgus [4].

1. *La Légende Dorée*, trad. J. B. M. Roze, II, p. 315.
2. *C. I. Lat.*, XII, 361 : à Gréoulx, dans les Basses-Alpes.
3. *Id.*, ibid., 1329 : aux environs de Vaison (Vaucluse).
4. Supra, p. 202 et suiv.

Le second cas est beaucoup plus fréquent. Les divinités de sources, aujourd'hui connues avec certitude dans la Gaule romaine, sont : Graselus, dont le nom est encore aujourd'hui porté par la fontaine du Grosel ou Groseau, près de Malaucène (Vaucluse) [1] ; Ura, divinité de la source dont les eaux étaient portées à Nimes par le fameux aqueduc du Pont du Gard [2] ; Nemausus, qui a donné son nom à la ville au cœur de laquelle elle jaillissait [3] ; Larrason, génie protecteur de la fontaine de Comigne voisine du village actuel de Moux (Aude) [4] ; Ilixo, éponyme de la source thermale et du village pyrénéen qui s'appelle aujourd'hui Luchon [5] ; Divona, adorée à la fois à Burdigala et aux portes de la capitale des Cadurques [6] ; Telo et Stanna, associés dans un seul et même culte près de Vesunna, capitale des Petrucorii [7] ; Ivaos, divinité des sources thermales d'Evaux (Creuse) [8] ; Sianna, dont un autel a été recueilli au Mont-Dore [9] ; Nerius, génie des eaux de Néris [10] ; Segeta, dont le nom, lu sur deux monuments épigraphiques qui proviennent du pays des Ségusiaves, se retrouve dans le vocable composé Aquae Segetae (aujourd'hui peut-être Saint-Galmier) [11] ; Nonissus, dont le culte a laissé des traces au village d'Essey, près des sources de l'Armançon (Côte-

1. *Revue épigraphique du Midi de la France*, III, p. 546, n° 1255.
2. *Id.*, IV, p. 140 et 455 ; cf. *C. I. Lat.*, XII, 3076.
3. *C. I. Lat.*, XII, 3070 et suiv., 3093 et suiv., 3132, 5953.
4. *Id.*, ibid., 5370 ; Cf. J. Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, p. 9 et suiv.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 345 et suiv.
6. *Revue épigraphique...* III, p. 481 et suiv., nos 1211, 1212. La source à laquelle présidait la Divona de Bordeaux a été aveuglée par des constructions modernes et elle coule sous terre dans une sorte d'égoût ; celle de Cahors jaillit toujours à air libre ; c'est la célèbre Fontaine des Chartreux, qui sort des rochers à peu de distance du Lot.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 948, 950 et suiv.
8. *Id.*, ibid., 1368.
9. *Id.*, ibid., 1536.
10. *Id.*, ibid., 1371 et suiv.
11. *Id.*, ibid., 1641, 1646 ; *Revue épigraphique*, V, p. 44, n° 1554.

d'Or)[1] ; Acionna, divinité de la source proche d'Orléans et dénommée aujourd'hui Fontaine de l'Etuvée [2]; Luxovius, divinité éponyme des sources de Luxeuil (Haute-Saône) [3].

Il nous paraît profitable d'établir ici une distinction entre les divinités des sources proprement dites et celles des cours d'eau, fleuves et rivières. Sans doute les sanctuaires de la déesse Sequana et de la déesse Matrona, c'est-à-dire des divinités de la Seine et de la Marne, se trouvaient à la source même des deux fleuves ; mais les dédicaces à Icauna ou Icaunis, déesse de l'Yonne, à Soucona, déesse de la Saône ont été recueillies fort loin des sources de ces deux rivières. En pareil cas, ce n'était pas seulement la source qui était divinisée, c'était le cours d'eau tout entier. Voici les divinités gallo-romaines qui semblent appartenir à ce groupe : Ritona, divinité d'un ruisseau qui passe près du village de Montabren (Gard) et qui porte peut-être le nom de Rieu [4]; Perta, dont le nom a été lu sur une pierre trouvée dans le lit même du torrent languedocien le Vistre [5]; Soucona ou Souconna, divinité dont le culte a laissé des traces en deux points différents, d'une part près du village actuel de Sagonne (Cher) et du ruisseau le Sagonin [6], d'autre part sur les bords de la Saône, à Châlon-sur-Saône [7]; Alisanus qui, s'il n'était pas le dieu des alisiers [8], personnifiait peut-être quelque cours d'eau du pays des Éduens [9] ;

1. *C. I. Lat.*, XIII, 2831.
2. *Id.*, ibid., 3063 ; *Revue épigraphique*, III, p. 310, n° 1060.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 5425 et suiv.
4. *C. I. Lat.*, XII, 2727. D'après Allmer (*Revue épigraphique...*, V, p. 24, n° 1539), ce ruisseau serait aujourd'hui sans nom : d'après Holder (*Altkelt. Sprachschatz.*, s. v. Ritona), il s'appellerait le Rieu, et le nom de Ritona viendrait d'une racine celtique, *Rito*, signifiant courir.
5. *Revue épigraphique...*, IV, p. 253, n° 1498.
6. *Année épigr.*, 1902, n° 205.
7. *Id.*, 1913, n° 161.
8. *Supra*, p. 297.
9. Le nom d'Alisanus se rattache à toute une série de noms gallo-romains, Alisa, Aliso, Alisantia, qui ont donné en français les noms d'Auze ou Oze, Auzon ou Ozon, Auzance, portés par de nombreux cours d'eau en France.

Sequana, la déesse de la Seine [1]; Icauna ou Icaunis, la déesse de l'Yonne [2]; Matrona, la déesse de la Marne [3]; Bricia, divinité féminine associée dans un culte commun au dieu Luxovius et dont le nom se retrouve dans ceux du Breuchin, le cours d'eau qui arrose Luxeuil, de Breuches et de Breuchotte, villages situés sur cette même rivière, en amont et en aval de Luxeuil [4].

Outre ces divinités, dont la véritable nature est révélée, sans aucun doute possible, tantôt par les noms mêmes qu'elles portent, tantôt par l'emplacement où les traces de leur culte ont été relevées, il en est d'autres de physionomie plus douteuse, moins claire, que divers érudits ont cependant considérées comme des divinités soit de sources soit d'eaux courantes. Ce sont Uxsacanus, dont le nom est gravé sur une pierre trouvée près de Bedoin (Vaucluse); cette pierre est aujourd'hui déposée dans la chapelle rurale dite de la Madeleine, chapelle construite en partie de débris romains, et aux abords immédiats de laquelle jaillissent deux fontaines; c'est peut-être l'une de ces sources qui fut jadis divinisée sous le nom d'Uxsacanus [5]; — Avicantus, qui fut invoqué dans la ville de Nemausus en même temps que la source éponyme de la cité et qui était sans doute aussi un dieu de fontaine [6]; — Urnia, dont le nom se lit sur

Les ruisseaux qui coulent au pied du mont Auxois s'appellent l'un l'Oze, l'autre l'Ozerain; ce dernier qui prend sa source sur le revers occidental de la Côte-d'Or, portait peut-être un nom très voisin de la forme *Alisanus* : *Pro Alesia*, Nouvelle série, III. p. 137 et suiv.

1. *C. I. Lat.*, XIII, 2858 et suiv.; *Ann. épigr.*, 1907, n° 15.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 2921.

3. *Id.*, ibid., 5671.

4. *Id.*, ibid., 5425; *Revue épigraphique*, IV. p. 26, n° 1296; Holder *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Bricia.

5. *C. I. Lat.*, XII, 1178 et p. 823; *Revue épigraphique*, V. p. 205, n° 1681.

6. *C. I. Lat.*, XII, 3077; *Revue épigraphique*, III, p. 348 et suiv., n° 1106. Les érudits ne sont pas d'accord sur le site de la fontaine, qui aurait été divinisée sous le nom d'Avicantus; les uns y reconnaissent une source voisine du Vigan, dont le nom viendrait directement du nom divin Avicantus; d'autres y voient le dieu du Vistre, torrent languedocien qui

le même ex-voto qu'Avicantus et que l'on veut considérer comme la divinité de l'Ourne, affluent du Gardon d'Anduze [1]; — les Niskae, qui seraient les déesses des sources thermales d'Amélie les Bains (Pyrénées-Orientales), si l'on a bien lu et exactement interprété les inscriptions tracées sur des lamelles de plomb recueillies dans la plus importante de ces sources [2]; — Dunisia, dont un temple est mentionné sur un texte, malheureusement mutilé, trouvé à Bussy-Albien, près de Montbrison (Loire) et dont le nom est rapproché par Allmer du nom moderne de Sail en Donzy, localité voisine de Feurs, et où jaillit une source thermale [3]; — Duna, déesse associée à Mars Bolvinnus [4] et dans laquelle on est porté à voir le génie d'une des sources qui alimentent les eaux thermales de Bouhy (Nièvre) [5]; — Clutoïda, source sacrée, d'après Holder, du *vicus Masava*, aujourd'hui Mesves-sur-Loire (Nièvre) [6]; — Candidus, dieu parèdre de Borvo sur une inscription d'Entrains [7]; — Temusio, divinité locale des environs de Cabillonum (Châlon-sur-Saône), qui personnifiait peut-être une source [8]; Albius, dieu parèdre de Damona, et peut-être de même nature que Borvo, près d'Arnay-le-Duc [9].

D'autre part, comme la déesse Nemausus était une divinité de fontaine, on a cru que plusieurs divinités éponymes de cités étaient de même des sources divinisées : la thèse

naît et qui passe à quelque distance de Nîmes : M. C. Jullian admet qu'Avicantus est vraisemblablement le dieu d'une très belle source qui jaillit non loin de la fameuse Fontaine de Nemausus.

1. *C. I. Lat.*, XII, 3077 ; *Revue épigraphique...*, V, p. 191, n° 1663.

2. *C. I. Lat.*, XII, 5367; J. Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, p. 35 et suiv.; Audollent. *Defixionum tabellae*, p. 173, nos 114-120.

3. *Revue épigraphique...*, III, p. 489, n° 1218.

4. Voy. plus haut, p. 216.

5. *Revue épigraphique...*, III, p. 488, n° 1216.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 2802 et 2895 ; Holder, *Altkelt. Sprachschatz.*, s. v. Clutoida.

7. *C. I. Lat.*, XIII, 2901.

8. *Ann. épigr.*, 1901, n° 200 ; *Revue épigraphique*, IV, p. 182, n° 1396.

9. *C. I. Lat.*, XIII, 2840.

a été soutenue, ou du moins proposée, pour Arausio [1], Vesunna [2], Bibracte [3]. La présence de sources sur l'emplacement de ces trois villes ne nous paraît pas être un argument suffisant.

Signalons enfin une inscription celtique, découverte au lieu dit le Vieux Poitiers (commune de Cenon, Vienne). Cette inscription est gravée sur la partie médiane d'une stèle brute, au sommet pointu, encore aujourd'hui debout sur les bords du Clain. Comme toujours, quand il s'agit d'inscriptions celtiques, le texte a été différemment interprété par les différents celtisants. On lit sur la pierre : *Rat«n Brivatiom Frontu Tarbesonios Ieuru.* Pour les uns, le nom divin devrait être cherché dans le premier mot *Rat(h)n* ou *Rat(i)n*. Pour d'autres, le nom de la divinité n'a peut-être pas été inscrit dans le texte, et le mot *rat«n* serait à rapprocher du latin *ratem*, signifiant bateau-passerelle. Le second mot *Brivatiom*, dérivé d'un radical comme *Briv* ou *Briva* fréquent dans les noms de lieux celtiques, désignerait un pont ou un ponceau. D'autres interprétations ont été suggérées par D'Arbois de Jubainville et par M. Ernault [4]. Il est donc fort malaisé de se prononcer entre tant d'hypothèses. Mais peut-être l'emplacement même de la stèle doit-il être pris en sérieuse considération : fichée sur le bord même du Clain, ne serait-elle pas un monument du culte rendu à cette rivière comme à d'autres cours d'eau de la Gaule romaine ?

Comme les sources et comme les eaux courantes, les étangs, les lacs, les mares étaient placés par les Gallo-Romains sous la protection de divinités locales. Grégoire de Tours en a donné un témoignage formel dans sa description, souvent reproduite, des rites païens qui se prati-

1. *Revue épigraphique*, III, p. 345, n° 1101.
2. *Id.*, V, p. 173, n° 1634.
3. *Id.*, III, p. 378, n° 1138.
4. *Revue épigraphique*, IV, p. 282, n° 1518 ; Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Rat « n.

quaient sur les bords d'un grand lac du pays des Gabales. « A certains jours, les paysans des environs se rendaient en foule au bord de ce lac; et, comme s'ils offraient au lac des *libamina*, ils y jetaient soit des pièces de lin ou de drap, soit des toisons de laine, soit encore des fromages, de la cire, des pains de diverses formes, chacun suivant ses moyens. Ces paysans arrivaient montés sur des chariots, apportant avec eux de quoi boire et de quoi manger; ils sacrifiaient des animaux et festoyaient pendant trois jours.... Le rite se célébrait ainsi chaque année et le peuple ignorant persévérait dans son erreur » [1]. L'archéologie confirme ce renseignement de l'évêque de Tours. De plusieurs étangs ou mares ont été retirées des figurines de terre cuite, ex-voto offerts à la divinité locale [2]. En Savoie a été découvert un autel consacré à la déesse Athubodua; on a rapproché la première partie de ce nom du nom du marais ou lac d'Anthon, voisin du lieu où l'autel a été trouvé [3]. Si l'hypothèse est fondée, Athubodua aurait été la déesse de ce lac ou marais. D'ailleurs, si les documents relatifs au caractère sacré des lacs sont assez peu nombreux pour l'époque gallo-romaine, nous savons, par des textes précis et des faits incontestables, que les Gaulois, au temps de leur indépendance, rendaient aux lacs un véritable culte; ils y jetaient en offrandes des quantités souvent considérables d'or et d'argent [4]. M. Ad. Blanchet croit qu'il faut voir dans ces masses de métal précieux « un véritable trésor public caché dans des lacs, choisis de préférence

1. Gregor. Turon., *Liber in gloria confessorum*, 2.

2. A. Blanchet, *Etude sur les figurines en terre cuite de la Gaule romaine*, p. 79 et suiv.; G. Guénin, *La déesse gallo-romaine des eaux*, p. 35 et suiv.

3. Il n'y a aucune raison sérieuse pour lire Cathubodua au lieu d'Athubodua, seul visible sur la pierre. Toutes les interprétations tirées de cette restitution, que rien ne justifie, doivent être écartées. *C. I. Lat.*, XII, 2571; *Revue épigraphique..*, III, p. 327, n° 1080.

4. Strabon, IV, 1, § 13, lac sacré de Tolosa. — *Revue des Etudes anciennes*, 1916, p. 60 : Le trésor de Nesmy (Vendée) trouvé dans un étang.

pour mettre ces richesses à l'abri du vol ». Toutefois il ne conteste pas le caractère sacré de ces lacs [1]. Le texte de Grégoire de Tours démontre que ce caractère s'était maintenu jusqu'après la chute de la puissance romaine ; nous pouvons en conclure que le culte des lacs tenait une place réelle dans la religion gallo-romaine.

Le culte des eaux, sous toutes les formes qu'elles peuvent prendre dans la nature, culte des sources, culte des eaux courantes et des eaux dormantes, des rivières et des lacs ou étangs, ce culte était profondément enraciné en Gaule. Les évêques chrétiens durent engager contre lui une lutte énergique. Impuissants à le détruire, ils furent obligés de l'adapter au christianisme. Les sources, où les Gallo-Romains plaçaient des divinités locales, furent mises sous la protection et le vocable de saints locaux, par exemple de saint Martin. Au bord du lac, auquel les Gabales rendaient un culte, un évêque du pays, rapporte Grégoire de Tours, édifia une chapelle à saint Hilaire, dans laquelle il déposa des reliques du saint. Les superstitions païennes résistèrent avec acharnement. Plusieurs conciles des v^e^, vi^e^ vii^e^ et viii^e^ siècles s'élèvent contre le culte sacrilège encore rendu aux fontaines [2]. De nos jours, « des survivances nombreuses, écrit fort justement M. Ch. Renel, attestent l'ancien culte des eaux. D'innombrables fontaines miraculeuses sont en France aujourd'hui encore l'objet d'un culte, soit que les paysans s'y rendent à l'insu de leur curé, par la force de traditions millénaires, pour guérir leurs maladies ou celles de leurs bestiaux, soit que l'église ait pris à son compte les vertus curatives de ces sources en les mettant sous la protection de la Vierge ou de quelque saint » [3].

1. *Bullet. de la Soc. des Antiq.*, 1904, p. 187.

2. Al. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, 15^e^ leçon : Le culte des eaux p. 190 et suiv. ; annexe D, p. 400 et suiv.

3. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 369. Cf. Espérandieu, *Le culte des sources chez les Eduens* dans *Conférences faites au Musée Guimet en 1912*, p. 50 et suiv.

Divinités éponymes ou protectrices des cités. — Dans plusieurs cités de la Gaule romaine, on honorait d'un véritable culte la ville même divinisée ; outre Nemausus, déesse de source qui protégeait la cité à laquelle la source avait donné son nom [1] ; outre Arausio, Vesunna, Bibracte, dont on ne sait pas avec certitude si c'étaient des divinités de sources, mais qui sans aucun doute veillaient sur les villes homonymes [2], nous connaissons : Alaunius [3], Vasio [4], Aximus [5], Ussubius [6], Gisacus [7], Samarobriva [8], Vesons ou Vesontis [9], dieux ou déesses tutélaires des localités antiques qui s'appelaient Alaunium, Vasio, Axima, Ussubium, Gisacum, Samarobriva, Vesontio, etc., qu'ont remplacées les villes ou bourgs modernes de Alaun, Vaison, Aime en Tarentaise, Le Mas d'Agenais, Le Vieil Evreux ou quelque village des environs, Amiens, Besançon. S'il est vrai qu'on doive reconnaître le nom du dieu Allobrox sur une inscription de La Bâtie Mont Saléon (Hautes-Alpes) [10], ce dieu ne peut être que la divinité éponyme de la grande tribu des Allobroges, dont le territoire commençait à peu de distance au nord. Une dédicace, trouvée à Orléans, nomme un dieu Moges ou Mogetis, qu'honorent les Mogetes [11]. Il est probable que ce nom de Mogetes désigne une peuplade gallo-romaine, dont le génie protecteur était invoqué sous le vocable Moges ou Mogetis.

Souvent aussi c'est seulement dans un nom moderne que réapparaît le nom d'une divinité gallo-romaine : Segomo

1. Plus haut, p. 301.
2. Pl. h., p. 304-305.
3. *C. I. Lat.*, XII, 1517.
4. *Id.*, XII, 1301, 1336 et suiv.
5. *Id.*, XII, 100.
6. *Id.*, XIII, 919.
7. *Id.*, XIII, 3197.
8. *Id.*, XIII, 3490.
9. *Revue épigr.*, t. V, p. 207, n° 1687 ; cette inscription est quelque peu suspecte.
10. *C. I. Lat.*, XII, 1531.
11. *Année épigr.*, 1902, n° 253

Cuntinus [1], adoré au nord de Nice dans la vallée du Paillon, était le dieu local du canton dont le chef-lieu s'appelle aujourd'hui Contes. On a rapproché, peut-être avec trop de témérité, le nom de la déesse Trittia, dont le culte était célébré près de Carnoules et de Pierrefeu (Var) [2], du nom de Trets, gros bourg situé à une certaine distance, mais néanmoins dans la même région. Le dieu Aramo [3] a été considéré comme l'éponyme du village d'Aramon, sur le Rhône (Gard) [4], et Letinno [5], comme celui de Lédenon (Gard) [6]. Le nom du dieu pyrénéen Arteha ou Artaha [7], se retrouve dans le vocable local Saint Pé d'Ardet.

A ces documents épigraphiques viennent s'ajouter, pour nous renseigner sur la diffusion dans la Gaule romaine des cultes éponymes de cités, de peuplades, peut-être de simples villages, divers monuments d'archéologie figurée. Dans plusieurs cités ou grosses bourgades ont été trouvés des bustes, le plus souvent en relief, représentant un personnage féminin couronné de tours. Ce personnage féminin portait dans le sud de la Gaule, par exemple à Lugdunum, le nom de Tutela ; mais l'aire géographique du culte de la déesse Tutela étant assez nettement restreinte [8], il n'est pas interdit de supposer que dans le centre et le nord de la Gaule romaine ces images couronnées de tours représentaient directement les villes ou les bourgades personnifiées, divinisées. Il faudrait, dans ce cas, ajouter aux noms ci-dessus énumérés ceux d'Alesia, d'Agedincum, de Lutetia, de Vertillum, du centre gallo-romain qu'a

1. *C. I. Lat.*, V, 7868.
2. *Id.*, XII, 255, 316 ; Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Trittia.
3. *C. I. Lat.*, XII, 2971.
4. *Revue épigr.*, t. III, p. 345, n° 1100.
5. *C. I. Lat.*, XII, 2990.
6. *Revue épigr.*, t. IV, p. 23, n° 1289 ; cf. Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Letinno.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 64, 70, 71, 73.
8. V. ci-dessus, t. I, p. 444 et suiv.

remplacé Abbeville, et peut-être de Durocortorum [1].

Les groupes de divinités locales, jusqu'ici étudiés, ne sauraient dans l'ensemble prêter à contestation. Il est possible de déterminer une autre série de ces divinités avec les dédicaces ou les ex-voto adressés à plusieurs dieux ou déesses, désignés par un seul nom au pluriel : tels sont les Osdiavae [2], les Uroïcae et les Aldemenses [3], les Caudellenses [4], les Urobroci ou Urobrocae [5], les Comedovae [6], les Digenes [7], les Menmandutae ou Menmandutiae [8] de la Narbonaise; les Nervini ou Nervinae [9] de la Gaule Belgique. Il est fort probable que ce sont là des divinités locales protectrices, du même type que les Matres, Matronae, Suleviae [10]; dans cette hypothèse, les Nervini ou Nervinae seraient les divinités protectrices de la *civitas* Nerviorum [11].

Des autres divinités locales de la Gaule romaine, nous ne connaissons que le nom, très rarement l'image ; il est impossible, dans l'état actuel de nos documents, de préci-

1. *Pro Alesia*, nouvelle série, t. II, p. 155 et suiv. : cf. *Bullet. des Antiquaires*, 1917, p. 103 et suiv.
2. *C. I. lat.*, XII, 362.
3. *Rev. épigr.*, t. V, p. 202, n° 1677.
4. *C. I. Lat.*, XII, 1161.
5. *Id.*, ibid., 1182.
6. *Id.*, ibid., 2445.
7. *Id.*, ibid., 1216.
8. *Id.*, ibid., 1223.
9. *Id.*, XIII, 3569.
10. C'est au même groupe de divinités qu'il convient sans doute de rattacher les Icottii ou Icottiae de Lascours, dans le Gard (*C. I. Lat.*, XII, 2902; *Revue epigr.*, t. III, p. 548, n° 1259) et les Tangoni ou Tangonae de Venasque, près Carpentras, dans le Vaucluse (*Revue épigr.*, t. V, p. 124, n° 1599). Ces deux textes sont de lecture ou d'interprétation incertaine.
11. Un ex-voto de Nîmes ainsi rédigé : *Rufina Lucubus v. s. l. m.* (*C. I. Lat.*, XII, 3080), paraît adressé à des divinités nommées les Lucus. La forme *Lucubus* n'ayant jamais été employée pour le datif pluriel du mot latin *lucus*, bois sacré, qui est de la deuxième déclinaison, on ne saurait rattacher les *Lucus* au culte des forêts et des arbres. Ce nom doit être plutôt rapproché de celui des Lugoves.

ser leur physionomie et leurs attributions. En voici la liste, dans l'ordre géographique que suit le *Corpus Inscriptionum latinarum*, et avec les indications de provenance aussi exactes que possible :

1° *Provinces alpestres et Narbonaise.*

Abinius, autel qui se trouvait au lieu dit Villavecchia, commune de Châteauneuf, canton de Contes, au nord de Nice [1] :

Orevaius ou ... orevaius, si l'on admet que les premières lettres du nom divin manquent sur la pierre; même provenance que l'autel d'Abinius [2] ;

Centondis, autel trouvé à Saint-Pons, près Nice [3].

Lavaratus, ex-voto trouvé en pleine montagne au nord de Nice, au lieu dit le Plan de Carros, entre le Broc et Carros [4] ;

Maiurrus, inscription recueillie au pied du Pey-Loubet, quartier de Malbosc, à Grasse (Alpes-Maritimes) [5] ;

Rudianus, autel trouvé à Saint-Michel de Valbonne, à l'est de Grasse [6] ;

Pipius, inscription provenant de la colline appelée le Pioulet, quartier des Pertuades, commune de Vallauris, près Antibes (Alpes-Maritimes) [7].

Aethucol ou Aethucolis, plaque moulurée trouvée près d'Antibes [8] ;

1. *C. I. Lat.*, V, 7865 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 310, n° 1059.
2. *C. I. Lat.*, V, 7866 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 241, n° 1485.
3. *C. I. Lat.*, V, 7867 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 419, n° 1167.
4. *C. I. Lat.*, XII, 5702 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 12, n° 1278.
5. *C. I. Lat.*, XII, 165 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 38, n° 1310.
6. *C. I. Lat.*, XII, 381 ; *Revue épigr.*, t. V, p. 25, n° 1541, 4 et 5. — Cf. plus haut, p. 213 et suiv., Mars Rudianus.
7. *C. I Lat.*, XII, 5722 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 253, n° 1499.
8. *C. I. Lat.*, XII, 5721 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 313, n° 1063. L'inscription n'étant pas une dédicace ni un ex-voto, il n'y a pas lieu, semble-t-il, de retenir qu'elle a été découverte dans le lit d'un ruisseau.

Carpantus, inscription votive trouvée près d'une chapelle rurale, Notre-Dame des Cyprès, sur le territoire de Fayence, au nord-est de Draguignan (Var)[1] ;

Uxellus, ex-voto découvert près d'Hyères (Var), au lieu dit La Font des Horts [2] ;

Belinus ou Belli(nus), s'il faut ainsi compléter un texte mutilé qui se trouvait autrefois au quartier Saint-Just, près de Marseille ; la forme Belinus est donnée par un ex-voto découvert à Gréasque (Bouches-du-Rhône)[3] ; il est possible, mais non certain, que ce dieu local soit identique au Belenus ou Belinus d'Aquilée, assimilé à l'Apollon gréco-romain [4].

Iboita ; le nom de cette divinité se lit sur deux et peut-être trois ex-voto recueillis ensemble au pied d'un coteau appelé le Collet de Viret [5], sur le territoire de Lambesc (Bouches-du-Rhône) ;

Aecorus, génie local de la région de Lambesc et de Salon [6].

Cahiarus ou Cailarus, dieu local d'Arelate ou des environs immédiats de la ville [7] ;

Dexsiva ou Dexiva, divinité protectrice du lieu qui s'appelle aujourd'hui Le Castelar, entre Cadenet et Pertuis, sur la rive droite de la Durance, dans le département de Vaucluse [8] ;

1. *C. I. Lat.*, XII, 248 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 417, n° 1161.
2. *C. I. Lat.*, XII, 387 ; *Revue épigr.*, t. V, p. 204, n° 1679.
3. *C. I. Lat.*, XII, 401 ; *Ann. épigr.*, 1900, n. 108.
4. *Revue épigr.*, t. III, p. 360 et suiv., n° 1126, p. 372 et suiv., n° 1133.
5. *C. I. Lat.*, XII, 637 et suiv.; *Revue épigr.*, t. III, p. 547, n° 1257.
6. *C. I. Lat.*, XII, 5798 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 311, n° 1061.
7. *C. I. Lat.*, XII, 655 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 401, n° 1153.
8. *C. I. Lat.*, XII, 1062 et suiv.; *Revue épigr.*, t. III, p. 455, n° 1201. On a voulu rapprocher le nom de cette divinité du nom de la peuplade gauloise des Desuviates ou Dexviates, citée par Pline (*Nat. Hist.*, III, 5) ; d'autres ont cru reconnaître dans *Dexsiva* un nom dérivé de la même racine indo-européenne que le grec δεξιά, le latin *dexter* et pensent que cette divinité pourrait être assimilée à la Fortuna latine. Aucune de ces hypothèses ne paraît solide. Cf. *Revue épigr.*, loc. cit.; Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Dexsiva.

Lanovalus, dieu adoré dans la région de Cadenet (Vaucluse) [1];

Vaeosus, divinité locale de la même région, qui fut assimilée à Janus [2];

Uxovinus, autel trouvé à Bonnieux (Vaucluse) [3];

Vogiens ou Vogientes, inscription provenant d'Apt, de lecture douteuse [4]; ne pourrait-on pas supposer une divinité *Vulgiens* ou *Vulgientes*, éponyme de la peuplade gauloise des Vulgientes, dont Apta était le chef-lieu [5], comme Allobrox était le dieu des Allobroges, Vasio celui de la cité de Vaison, Bibracte la déesse de l'antique capitale des Éduens [6]?

Obio ou Obiona, divinité dont le culte a laissé des traces à Saint-Saturnin-d'Apt (Vaucluse) [7].

Abianius, petit autel découvert sur le territoire de Roussillon, dans le canton de Gordes, au nord-ouest d'Apt [8];

Albarinus, ex-voto provenant des environs du village appelé Le Barroux, entre Carpentras et Vaison (Vaucluse) [9];

Dullovius, autel et ex-voto trouvés à Vaison ou dans les environs immédiats [10];

Andarta, dédicaces et ex-voto recueillis soit à Die même, soit à l'ouest de la ville, sur les territoires des villages

1. *Ann. épigr.*, 1900, n° 107.
2. *C. I. Lat.*, XII, 1065.
3. *C. I. Lat.*, XII, 1105, *Revue épigr.*, t. V, p. 204, n° 1680.
4. *C. I. Lat.*, XII, 1082.
5. Plin., *Nat. hist.*, III, 5.
6. Voy. plus haut, p. 308.
7. *C. I. Lat.*, XII, 1094; *Revue épigr.*, t. IV, p. 207, n° 1435. Une déesse Obiona, peut-être identique à la divinité de la Narbonaise, peut-être parèdre du dieu Obio, si tel est le nom de cette divinité, fut adorée en Tarraconaise; voy. plus haut, p. 142.
8. *C. I. Lat.*, XII, 6034; *Revue épigr.*, t. III, p. 309, n° 1057.
9. *C. I. Lat.*, XII, 1157; *Revue épigr.*, t. III, p. 321, n° 1071 : « Le nom .... se retrouve dans celui d'une rivière, l'Albarine, du département de l'Ain et d'une manière vague dans celui de Le Barroux ... ». Le double rapprochement, suggéré par Allmer, nous paraît fort sujet à caution.
10. *C. I. Lat.*, XII, 1279 et 1280; *Revue épigr*, t. III, p. 483, n° 1214. Ce dieu a été adoré en Tarraconaise; voy. plus haut, p. 141.

d'Aurel, Sainte-Croix et le Cheylard (Drôme) [1]; d'après D'Arbois de Jubainville, le nom de cette déesse doit être décomposé en *And(e)*, particule de sens augmentatif, et *arta*, qui se retrouve dans le nom de la déesse Artio, adorée chez les Helvètes, et qui signifie *ours* [2]. Comme *Artio*, Andarta aurait été, d'après cette étymologie, une déesse ourse [3].

Circius, vent du nord-ouest divinisé, auquel d'après Sénèque [4] un temple fut élevé par Auguste. Pline [5] et Aulu-Gelle [6] qui mentionnent ce vent gaulois, notre mistral moderne, ne soufflent mot du culte qui lui était rendu. On ne sait point en quel lieu ni même dans quelle région se trouvait le temple dont parle Sénèque. L'hypothèse d'Allmer, reprise par M. Renel, suivant laquelle le dieu aurait été adoré au sommet du mont Ventoux, ne s'appuie sur aucun fondement précis [7]. La découverte sur la cime de la montagne d'un amas de petites trompes en terre cuite n'est, à aucun degré, un argument probant; elle peut s'expliquer d'une manière toute différente.

Segomanna; autel trouvé à Serviers-et-Labaume (Gard) [8].

Ialonus; petit autel trouvé à Nîmes [9].

Abianus; petit autel de terre cuite, recueilli dans les ruines de Substantio ou Sextantio, au nord-est de Montpellier (Hérault) [10]. Faut-il rapprocher les trois noms divins

1. *C. I. Lat.*, XII, 1554 et suiv.; *Revue épigr.*, t. III, p. 325, n° 1077.
2. Cf. Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v. Andarta.
3. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 57 et suiv.; Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 186, 199 et suiv.
4. *Quaest. natur.*, V, 17.
5. *Nat. hist.*, II, 47.
6. *Noct. Attic.*, II, 22.
7. *Rev. épigr.*, t. II, p. 262; Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 377.
8. *Revue épigr.*, t. V, p. 185, n° 1655.
9. *C. I. Lat.*, XII, 3057, et p. 834; *Revue épigr.*, t. III, p. 550, n° 1262. Le même nom divin se lit sur une inscription découverte en Angleterre à Lancastre : *C. I. Lat.*, VII, 284.
10. *Revue épigr.*, t. III, p. 309, n° 1058.

Abinius, Abianius, Abianus, lus sur des autels découverts à Cimiez, près de Nice, aux environs d'Apt et aux portes de Montpellier? Rien ne permet de croire que le même dieu ait été invoqué en des points aussi éloignés [1].

Ricoria; cippe votif découvert à Béziers [2], le personnage féminin représenté sur la face du cippe où se lit le nom de Ricoria semble être plutôt une fidèle que la déesse elle-même [3].

Diocrarus ou *Deus* Crarus, fragment d'un fût de colonne avec sa base carrée, qui se trouve dans la chapelle de Saint-André près de Roquebrun, au nord-nord-ouest de Béziers (Hérault) [4].

Belenus?; ex-voto découvert à Narbonne [5]. D'après Allmer, la pierre est incomplète et la lecture *Belenus* serait inadmissible. Il s'agit peut-être ici d'Apollo Belenus.

2° *Région des Pyrénées.*

Haloïssus; cippe de marbre, aujourd'hui encastré dans le mur de l'église de Gajan, au nord de Saint-Girons, vallée du Salat (Ariège); le caractère votif de l'inscription est probable, mais non certain [6];

Ilurberrixus; autel mutilé découvert près de Tibéran, aux environs de Saint-Bertrand de Comminges (Haute-Garonne); le même nom divin se lit, accompagné du mot

1. Allmer a cru retrouver ce triple nom dans le mot *aven* (et non avin), « par lequel en Provence et dans l'Ardèche on désigne des abimes, des trous en entonnoirs où les eaux de pluie s'engouffrent sur les plateaux ». Abianius, Abianus, Abinius auraient été des Génies, qui préservaient les hommes de tomber dans ces abimes. L'hypothèse nous semble bien téméraire.

2. *C. I. Lat.*, XII, 4225; *Revue épigr.*, t. V, p. 13, n° 1526.

3. Espérandieu, *Recueil général*, n° 539.

4. *C. I. Lat.*, XII, 4217; *Revue épigr.*, t. III, p. 478, n° 1207.

5. *C. I. Lat.*, XII, 5958; *Revue épigr.*, t. III, p. 360, n° 1126 *bis*.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 11; J. Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, p. 126, n° 66.

Anderixo ou Anderixus, sur une inscription découverte au Val d'Aran en Espagne [1];

Ilun ou Ilunnus, Astoilunnus; autels trouvés dans la région de Gaut et de Burgalaïs, dans la vallée de la Pique, aux environs de Saint-Béat (Haute-Garonne) [2];

Abelio, Abellio; le culte de cette divinité a laissé des traces assez nombreuses dans la région qui s'étend depuis Bagnères de Luchon, au sud, jusque vers l'Isle-en-Dodon, au nord, principalement à Saint-Aventin et Garin (vallée de l'Arboust), Burgalaïs (vallée de la Pique), Saint-Béat, Boucou (environs de Saint-Gaudens), Aulon et Cardeilhac (au nord de Saint-Gaudens), Fabas (vallée de la Save) [3]. Ce dieu pyrénéen a été rapproché de l'Apollon-Hélios gréco-romain [4]; on a voulu y voir une divinité solaire [5]; il ne semble pas que cette hypothèse soit fondée sur de solides arguments soit étymologiques, soit archéologiques. La question reste très controversée [6]. Holder se borne à indiquer qu'Abellio est un dieu local pyrénéen [7].

Arardus; autel signalé comme se trouvant à Saint-Béat et qui provient peut-être d'Ardiège, entre Montrejeau et Saint-Gaudens (Haute-Garonne) [8];

Ilumber; autel trouvé à Saint-Béat [9];

1. *C. I. Lat.*, XIII, 23 et 231; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 192, n° 119. Au même endroit que l'autel de Tibéran ont été recueillis divers débris de marbre et de terre cuite, ainsi que des monnaies peu distinctes; débris et monnaies datent de l'époque romaine.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 27 et 31; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 356, n° 299; p. 363, n° 308. Quant au fragment publié par J. Sacaze sous le n° 404, p. 490, il est trop mutilé pour qu'on puisse en faire sérieusement état. En outre, *Ann. épigr.*, 1913, n° 118.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 30, 39, 77, 148, 166, 171, 333, 338; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 278, n° 225; p. 285, n° 233; p. 287, n° 235; p. 339, n° 280; p. 340, n° 281; p. 347, n° 289; p. 429, n° 346; p. 430, n° 347; p. 445, n° 358.

4. A. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, p. 328.

5. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 219 et suiv.

6. J. Sacaze, *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 12, n° 34.

7. *Altkelt. Sprachschatz*, s. v.

8. *C. I. Lat.*, XIII, 41; J. Sacaze, *Inscriptions antiques des Pyrénées*, p. 344, n° 286.

9. *C. I. Lat.*, XIII, 42; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 342, n° 283.

Alardossis ou Alardostus ; autels recueillis à Gaut, dans la vallée de la Pique, aux environs de Luchon [1] et près de Saint-Bertrand de Comminges [2].

Ela ; autel trouvé à Eup, dans la haute vallée de la Garonne [3] :

Horolates ; dieu invoqué en même temps que Diana et le dieu Gar ou Garris, génie de la montagne appelée aujourd'hui le Pic de Gar ; autel découvert au village d'Ore, dans la haute vallée de la Garonne, non loin de Saint-Bertrand de Comminges [4] ;

Idiatta ; cippe qui se trouve à l'église du village de Saint-Pé d'Ardet, dans la haute vallée de la Garonne, au sud-est de Saint-Bertrand de Comminges [5] ;

Algassis ; autel jadis conservé au village de Galié, non loin de Saint-Gaudens [6] ;

Boccus Harauso ou Harouso, autels découverts au lieu dit Boucou, sur le territoire de la commune de Sauveterre, au sud de Saint-Gaudens [7] :

Baiosis ; autel trouvé à Gourdan, village situé près du confluent de la Garonne et de la Neste non loin de Montrejeau [8] ;

Baicorisus, Baicorrixus, Baigorixus, Buaicorix, autels recueillis en divers points de la région de Montrejeau, Saint-Gaudens et Luchon, entre Balesta et Montrejeau, à

1. *C. I. Lat.*, XIII, 47, 48, 313 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 354 et suiv., nos 296, 297 ; p. 361, n° 305 ; cf. p. 353, n° 295, où le nom du dieu est abrégé sous la forme Alar.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 222.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 58 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 319, n° 293.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 60 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 336, n° 278. Sacaze rapproche le nom du bourg moderne, Ore, en patois local *oro*, de la première partie du nom de ce dieu.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 65 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 326, n° 269.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 72 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 321, n° 264. La seconde lettre du nom divin est incertaine ; peut-être faut-il lire Argassis.

7. *C. I. Lat.*, XIII, 78, 79 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 253 et suiv. ; nos 198, 199. Le rapprochement du nom divin Boccus et du nom du lieu dit Boucou est légitime : Holder, *Altkelt. Sprachschatz*, s. v.

8. *C. I. Lat.*, XIII, 86 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 259, n° 204.

Labarthe de Rivière, à Huos, près de Luchon (Haute-Garonne et Hautes-Pyrénées) [1];

Carra ; partie supérieure d'un autel trouvé à Huos, à l'est de Montrejeau [2];

Xuban ; autel votif découvert au village d'Arbas, canton d'Aspet (Haute-Garonne), au sud-est de Saint-Gaudens [3];

Laha, déesse dont le culte a laissé des traces en divers points de la région située au nord de Martres-Tolosanes et de Cazères, sur la rive gauche de la Garonne, à Alan, à Castelnau-Picampeau, à Sana, à Françon, à Marignac-las-Peyres [4]. A Sana, au même endroit que l'autel votif consacré à la déesse, ont été recueillis des fragments de marbre et de mosaïques, des colonnes et des chapiteaux de marbre blanc, enfin de nombreuses monnaies dont la plupart sont à l'effigie de Marc-Aurèle ;

Iluro ; autel trouvé à Mondilhan, dans la haute vallée de la Save, en amont de l'Isle-en-Dodon [5] ; le nom de cette divinité est rapproché par J. Sacaze de celui de la cité d'Iluro, aujourd'hui Oloron; c'est probablement un vocable ibérique [6];

Sutugius ; fragment d'autel provenant de Saint-Plancard, sur la Haute Save, au nord de Montrejeau [7];

Erga, Ergeanus ; une vingtaine d'autels votifs, intacts ou fragmentaires, trouvés tous, sauf un, au même endroit, au

1. *C. I. Lat.*, XIII, 92, 124, 162, 323 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 234, n° 167; p. 263, n° 210; p. 267, n° 214 ; p. 421, n° 344.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 93 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 264, n° 211. La lecture *Carpnius?* du *Corpus* ne paraît pas pouvoir être admise. Ce qui reste de l'inscription se présente ainsi : DEO | CARRE | NIC..... Les trois lettres visibles à la troisième ligne peuvent former le début du nom du dédicant.

3. *C. I. Lat* , XIII, 130; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 314, n° 258.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 142 et suiv. ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 286, n° 234 ; p. 297 et suiv., n^{os} 241 et suiv.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 154 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 291, n° 238.

6. Holder, *Altkelt Sprachschatz*, s. v.

7. *C. I. Lat.*, XIII, 161 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 269, n° 217.

quartier de Marto sur le territoire de Montsérié, dans la vallée de la Neste [1] ;

Edelas ou Edelates ; autel conservé à Toulouse, dont la provenance exacte n'est pas connue avec certitude ; les uns l'attribuent aux environs immédiats de Saint-Bertrand de Comminges ; les autres au canton d'Aurignac, au nord de Saint-Gaudens [2] :

Aberris ou Aberres ; nom, peut-être incomplet au début, d'une divinité locale de Saint-Bertrand de Comminges [3] ;

Boriennus ; autel découvert dans les ruines d'une chapelle, à Aula, vallée de la Barousse (Hautes-Pyrénées) [4] ;

Exprcennius (sic), qu'il faut sans doute lire Expercennius ; autel votif provenant d'une chapelle de Cathervielle, dans la vallée de l'Arboust, à l'ouest de Luchon [5] ;

Iscittus ; autel votif trouvé à Garin, dans la vallée de l'Arboust, à l'ouest de Luchon [6] ;

Agelo Bassiarius ; dédicace trouvée à Saint-Lary, dans la vallée d'Aure (Hautes-Pyrénées) [7].

1. *C. I. Lat.*, XIII, 181 et suiv. : J. Sacaze, *op. cit.*, p. 500 et suiv., nos 416 et suiv. ; p. 519, n° 451. La formule qui se lit sur la plupart des ex-voto est : ERGE DEO, ce qui conduit à un nominatif ERGA, à moins que le nom du dieu soit Ergeanus, forme donnée par l'un des textes qui commence ainsi : *E[r]geano deo*. Au même endroit que ces ex-voto, on a trouvé plusieurs autels au dieu Mars. On en a conclu que Erga ou Ergeanus avait été assimilé à Mars. Mars ayant été dans la Gaule romaine un dieu protecteur, une sorte de génie soit local, soit individuel, il est fort possible que le dieu local Erga ou Ergeanus ait été invoqué sous le nom de Mars par tout un groupe de fidèles. D'après J. Sacaze, le nom de Mars se retrouve peut-être dans le nom moderne du quartier de Marto, et celui de Erge ou Erce dans celui de Montsérié. Ce dernier rapprochement nous semble des plus contestables.

2. J. Sacaze, *op. cit.*, p. 167, n° 81.

3. *Ann. épigr.*, 1912, n° 276 ; cf. *Revue des Études anciennes*, 1912, p. 79.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 301 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 471, n° 383.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 329 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 450, n° 363.

6. *C. I. Lat.*, XIII, 334 ; J. Sacaze, *op. cit.*, p. 446, nos 359, 360. D'après J. Sacaze, le nom du dieu « semble s'être conservé dans celui de la divinité luchonnaise *Ichit*, qui correspond assez exactement à Vulcain ». Cf. J. Sacaze, *Histoire ancienne de Luchon*, n° 9.

7. *Ann. épigr.*, 1911, n° 26 ; cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1911, p. 12. Nous adoptons dans le texte la lec-

Il nous semble parfaitement inutile d'allonger cette liste en y inscrivant les noms de divinités suspectes ou même fausses, que certains érudits ont cru lire ou prétendu reconnaître sur des monuments aujourd'hui disparus. J. Sacaze a fait justice à notre avis de ces documents, et il est prudent de n'en pas tenir compte [1].

Quant à la fameuse inscription de Tardets en Soule, au sud de Mauléon (Basses-Pyrénées), il est bien difficile de retrouver dans les quatre premières lignes du texte le nom de la divinité qui s'y trouve invoquée : FANO | HERAVS | CORRITSE | HE SACRVM. Les érudits ont essayé de distinguer certains groupes de lettres par rapprochement avec d'autres mots connus : on a vu, par exemple, dans FANO le mot latin *fanum*, sanctuaire ; dans HER une abréviation d'un nom divin ; dans AVSCOR, le nom, au génitif pluriel, de la cité des *Ausci*, aujourd'hui Auch ; enfin dans RITSEHE le datif du nom indigène, *Ritseha*, de la divinité invoquée [2]. D'autres ont préféré rapprocher le groupe final CORRITSEHE du nom divin *Baicorrixus* ou *Baicorixus* [3] ; et le groupe HERAVS du nom divin *Harauso* [4] ; la dédicace aurait été dans ce cas adressée à une divinité portant un double nom Herauso Corritseha, comme Boccus Harauso, Agelo Bassiarius, Segomo Cuntinus [5] ; cette hypothèse, suggérée par E. Desjardins [6], ne semble pas avoir été écartée complètement par J. Sacaze, malgré la réserve sur laquelle il entend se tenir à l'égard de ce document [7]. Quelle que soit l'explication que l'on adopte, ce qui est certain, c'est que la

ture proposée par MM. C. Jullian et Marsan ; mais la lecture AGEIONI ne serait-elle pas possible ? Le dieu de montagne *Ageio* a été populaire dans toute la région pyrénéenne ; cf. pl. haut, p. 294.

1. J. Sacaze, *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 25 et suiv., n° 77 et suiv.

2. Telle est la division adoptée au *C. I. Lat.*, XIII, 409, d'après Mommsen.

3. V. pl. haut, p. 317.

4. V. pl. haut, p. 317.

5. V. pl. haut, p. 308-309, 317, 319.

6. *Géogr. de la Gaule romaine*, II, p. 392.

7. *Les anciens dieux des Pyrénées*, p. 20, n° 71.

divinité invoquée par G. Val(erius) Valerianus était une divinité indigène et que, suivant toute probabilité, elle doit être rattachée au groupe dit des dieux pyrénéens. La chapelle de Sainte Madeleine, qui occupe aujourd'hui le sommet de l'éminence d'où provient la dédicace païenne, attire chaque année de nombreux pèlerins. Il y a donc en ce point un lieu de culte d'une haute antiquité, qui a survécu la disparition même du paganisme [1].

3° *Province d'Aquitaine (région des Pyrénées exceptée).*

Onuava ; déesse locale de Burdigala [2] ;

Maglomatonius ou Maglus Matonius ; ex-voto découvert à Agen [3] ;

Verpantus ; inscription trouvée au Langon, village situé entre Fontenay-le-Comte et Luçon (Vendée) [4] ;

Etnosus ; dieu local de la cité des Bituriges Cubi, invoqué en même temps que Caligula [5] ;

Solimara ; dédicace trouvée à Bourges, dans les fondations de l'enceinte romaine d'Avaricum [6] ;

Cososus ; tablette de bronze découverte à Levroux entre Bourges et Tours [7]. Le dieu est qualifié de *Mars suus* par la dédicante Flavia Cuba. Nous devons en conclure que Cososus était un dieu protecteur, à qui Flavia Cuba avait voué une dévotion personnelle. L'authenticité de cette inscription a été récemment contestée par M. E. Chénon ; il est certain que l'histoire de ce document ne laisse pas d'inspi-

1. C. Jullian, *Revue des Etudes anciennes,* 1917, p. 261 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 580, 581 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 240, n° 1484.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 915 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 27, n° 1297.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 1180. Il n'est pas absolument incontestable que l'inscription soit une dédicace ou un ex-voto. Elle se lit *Verpant(o) Romulus l(ibertus)? ou l(ibens)?*
5. *C. I. Lat.*, XIII, 1189 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 512, n° 1231.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 1195 ; *Revue. épigr.*, t. V, p. 122, n° 1595.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 1353.

rer quelques doutes, d'autant plus que l'original en est perdu [1].

Ibosus ; dédicace gravée sur un vase de bronze trouvé dans un puits à Néris (Allier) [2] ;

4° *Provinces de Lugdunaise et de Belgique.*

Blanda ; ex-voto trouvé à Ambléon près de Belley (Ain) [3] ;

Moltinus, dieu dont le culte se célébrait sur le territoire des Éduens, dans la région de Matisco, aujourd'hui Mâcon [4] ; ce nom divin a été rattaché à la racine *molt-os*, *mult-os*, qui signifie le bélier, et Moltinus a été tenu pour un dieu-bélier [5] ;

Baco, inscription trouvée au lieu dit Le Vieux-Châtelet, près de Châlon-sur-Saône (Saône-et-Loire) [6] ; ce dieu est nommé dans les *Acta S. Marcelli* [7], qui nous apprennent que son image était dressée sur une colonne à deux milles environ de Cabillonum. De ce que, pendant le haut moyen âge, le mot *Baco* signifiait un porc gras, on a voulu conclure que Baco était un dieu-porc [8] ;

Belisamarus ; autel actuellement au musée de Châlon-sur-Saône [9] ; le nom de ce dieu a été rapproché du nom divin *Belisama*, donné comme épithète à Minerva [10] et que

1. *Bull. de la Soc. des Antiquaires*, 1915, p. 230 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 1370.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 2486 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 380, n° 1140. Allmer n'est pas éloigné d'interpréter le début du texte D. BLANDE = *D(ianae) Bland(a)e*, de voir dans le mot *Blandae* le féminin de l'adjectif latin *blandus*, et de traduire l'ensemble : A Diane bienveillante. Il nous paraît plus conforme aux règles et coutumes épigraphiques de lire *D(eae) Bland(a)e* et de considérer le nom divin comme un vocable indigène.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 2585 ; *Revue épigr.*, t. IV, p. 36, n° 1332.
5. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 186.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 2603 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 358, n° 1122.
7. *Acta Sanctorum*, Septembr., II, p. 197.
8. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 393.
9. *Ann. épigr.*, 1913, n° 234.
10. V. pl. haut, p. 219 et suiv.

l'on retrouve sous la forme *Belesamis* dans une inscription celtique de Vasio [1];

Anvalus, Anvallus : deux inscriptions découvertes à Autun [2] ; c'est probablement le nom du même dieu qu'il faut lire dans une inscription celtique de même provenance et de sens très contesté [3] ;

Brixantus ; clef votive de bronze découverte sur le territoire de Moulins-Engilbert (Nièvre), au nord-ouest du Mont Beuvray [4] ;

Segomo ; inscription gravée sur le socle d'une figurine de bronze représentant un mulet, trouvée à Nuits (Côte-d'Or) [5] ; ce nom divin a été donné comme épithète au Mars gallo-romain [6] ;

Ucuetis ; vase de bronze votif découvert dans les ruines d'un vaste monument d'Alesia [7] et texte rédigé en langue celtique provenant également d'Alesia [8] ;

Bemiluciovis ou Bemilugovis ; fragment de stèle découvert près du village d'Ampilly-les-Bordes (Côte-d'Or), au nord des sources de la Seine [9] ; c'était peut-être un génie protecteur des fruits ;

Litavis ; divinité parèdre d'un Mars local, Mars Cicolluis, sur plusieurs ex-voto trouvés à Aignay-le-Duc et à Malain (Côte-d'Or) [10] ; c'était probablement une déesse analogue à

1. *Revue épigr.*, t. III, p. 375, n° 1134.
2. *Ann. épigr.*, 1901, n^{os} 37, 38 ; cf. Bulliot, *Mémoires de la Société éduenne*, nouvelle série, t. XXVIII, p. 5 et suiv.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 2733 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 343, n° 1099.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 2812 ; J. Toutain, *Les clefs votives dans le culte païen et le rituel chrétien du pays des Éduens* (*Pro Alesia*, Nouvelle série, t. III, p. 25 et suiv.).
5. *C. I. Lat.*, XIII, 2846 ; *Revue épigr.*, t. V, p. 45, n° 1555, 2.
6. V. pl. haut, p. 213 et suiv.
7. *Ann. épigr.*, 1908, n° 187 ; L. Berthoud, *Sur un vase votif en bronze avec inscription* (*Pro Alesia*, p. 385 et suiv. ; p. 412 et suiv.).
8. *C. I. Lat.*, XIII, 2880 ; *Revue épigr.*, t. V, p. 174, n° 1637.
9. *C. I. Lat.*, XIII, 2885 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 377, n° 1136 ; Espérandieu, *Recueil général*, n° 2340.
10. *C. I. Lat.*, XIII, 2887 (Aignay le Duc), 5599 et suiv. (Malain).

la Bellona asiatique ; elle personnifiait le sol rocheux et boisé de la Côte-d'Or [1] ;

Trihianus ; pyramidion votif découvert aux environs de Sens, à la base de la colline de Saint-Martin-du-Tertre [2] ;

Atesmerius ; socle d'un groupe de deux figurines dont l'une représentait sans doute Mercurius, trouvé à Meaux [3] ; ce nom divin doit être certainement rapproché de l'épithète *Adsmerius* [4], porté par Mercurius dans la région de Poitiers.

Smert[ullos] ou Smert[os]?; divinité représentée sur l'un des autels découverts à Paris en même temps que Cernunnos, Castor et Pollux [5] ; au-dessous de l'inscription, on voit encore la partie supérieure de l'image divine. Le dieu, barbu, peut-être nu, tient de la main droite levée en arrière une arme, massue ou épée courte, qu'il paraît brandir contre un serpent. Cette représentation suggère un rapprochement entre le dieu gaulois ainsi figuré et l'Heraclès-Hercules gréco-romain.

Rudiobus ; sur le socle d'une figurine de bronze trouvée à Neuvy-en-Sullias, au nord-ouest de Gien (Loiret), et représentant un cheval en marche [6]. Il est douteux que l'animal soit une image du dieu ; c'est beaucoup plus probablement une offrande ou un ex-voto [7] ;

Ogl..., vase de bronze découvert près de Reims [8] ;

... amloriga ; autel trouvé à Soissons [9]. Cette déesse locale était peut-être une parèdre de Mercurius ou d'un dieu gau-

1. J. Toutain, dans la *Revue des Études anciennes*, 1915, p. 59-60.
2. *Ann. épigr.*, 1914, n° 199 ; *Bulletin arch. du Comité*, 1913, p. cxxv et suiv.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 3023 ; *Revue épigr.*, t. III, p. 312, n° 1062, 5.
4. V. pl. haut, p. 206.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 3026c ; Espérandieu, *Recueil général*, n° 3133.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 3071 ; *Revue épigr.*, t. V, p. 43, n° 1553 ; Espérandieu, *Recueil général*, n° 2978.
7. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 194.
8. *Ann. épigr.*, 1910, n° 57.
9. *C. I. Lat.*, XIII, 3460.

lois assimilé à Mercurius, puisque l'image de Mercurius occupe la face postérieure de l'autel.

Veringodumnus ; dieu invoqué chez les Ambiani en même temps qu'Apollo [1] ;

Gesacus ; socle de bronze trouvé à Amiens [2] ;

Vihansa ; divinité du pays des Tongri à laquelle un centurion de la *legio III Cyrenaïca* consacra son bouclier et sa lance [3] ;

Neuttotagansis ; ex-voto découvert à Celles, entre Dinant et Namur [4] ;

Intarabus ou Entarabus ; divinité populaire chez les Trévires, dont le culte a laissé des traces en plusieurs points de la région située à l'ouest de Trèves et près de cette ville [5] ;

Icovellauna ou Icovellaunis ; déesse honorée par les Mediomatrici, qui présidait peut-être à une source et à laquelle un ex-voto fut consacré chez les Trévires [6] ;

Visucia ? ; inscription très mutilée découverte à Trèves [7] ;

Artio ; dédicace gravée sur un rocher, en pleine forêt, à l'ouest de Trèves [8] ; il convient sans doute de rapprocher cette dédicace d'une inscription votive à Diana de même

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3487.
2. *Id.*, ibid., 3488.
3. *Id.*, ibid., 3592.
4. *Id.*, ibid., 3628.
5. *Id.*, ibid., 3632 (Foy, près de Bastogne, dans les Hautes Fagnes), 4128 ; *Bullet. des Antiq.*, 1915, p. 186 et suiv., en particulier, p. 189, note 1 ; cf. *Ann. épigr.*, 1908, n° 132.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 3644 (Trèves) ; 4294 et suiv. (Metz). Les ex-voto trouvés à Sablon près Metz sont gravés sur des plaques de bronze, qui ont été recueillies dans les ruines d'un nymphée.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 3665. Si le nom de la divinité est exactement restitué, il faut reconnaître en elle la déesse parèdre de Visucius, qui fut adoré chez les Mediomatrici.
8. *C. I. Lat.*, XIII, 4113. Le nom de cette divinité, qui se lit également sur un curieux monument trouvé à Berne, a été rapproché du mot *Artos*, ours. On veut y voir une déesse ourse : S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 31 fig. 1 ; p. 56 et suiv. ; Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 186.

gravée sur un grand rocher à l'ouest de Trèves entre Echternach et Bollendorf [1];

Caprio; dédicace trouvée à Mürlenbach, près de Trèves [2];

Catua, plutôt que Calva; déesse à qui un sanctuaire fut consacré chez les Trévires le 29 septembre de l'année 124 après J.-C. [3].

Ancamna, déesse adorée chez les Trévires en même temps que Mars et Mars Lenus [4].

Mogontia; ex-voto découvert à Sablon, près Metz [5].

Minuri ou Minurae, ex-voto provenant du lieu dit le Hiéraple, entre Forbach et Saint-Avold, à l'est de Metz [6]; ce sont peut-être des divinités locales analogues aux Matres.

Nenni, Nennii, Nennae ou Nenniae Adsenes?, ex-voto de même provenance que le précédent [7]; la lecture du nom divin paraît certaine; l'interprétation en est malaisée. Le datif pluriel NENNIS suggère l'idée de divinités locales comparables aux Minuri ou Minurae; mais le sens du mot qui suit : ADSENES est bien obscur.

Visucius; fragment de plaque de bronze de même provenance que les précédents ex-voto [8]; le texte étant mutilé, il est possible que Visucius ne soit ici, comme dans d'autres documents, qu'une épithète de Mercurius [9];

Cissonius, ex-voto trouvé aux environs de Metz, près de Kreuzwald [10]; ce nom divin a été employé ailleurs comme épithète de Mercurius [11].

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4104.
2. *Id.*, ibid., 4142.
3. *Id.*, ibid., 4149. Le texte porte CA/VAE *deae*.
4. *Ann. épigr.*, 1915, nos 70, 71; cf. *Bull. des Antiq.*, 1914, p. 186 et suiv.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 4313.
6. *Id.*, ibid., 4475.
7. *Id.*, ibid., 4476.
8. *Id.*, ibid., 4478.
9. V. pl. haut, p. 205 et suiv.
10. *C. I. Lat.*, XII, 4500.
11. V. pl. haut, p. 205 et suiv.

Degovex, ex-voto découvert à Wahlschied, en Lorraine [1];

Vercanua ?, dédicace mutilée gravée sur une margelle de puits à Ernstweiler, en Lorraine [2]; en raison de la forme même du monument, cette déesse était peut-être une divinité des eaux.

Nantosuelta, déesse parèdre de Sucellus, le dieu au maillet, invoquée et représentée auprès de lui sur un autel découvert à Sarrebourg [3], figurée aussi, suivant toute apparence, sur un second autel votif trouvé exactement au même endroit [4]. D'après M. H. Hubert, Nantosuelta est une déesse des ruches; elle préside à la confection du miel, qui sert à fabriquer l'hydromel, liqueur sacrée.

Bugius; ex-voto provenant de Tarquinpol, près de Marsal, entre Château-Salins et Dieuze (Lorraine) [5];

Ouniorix; plaque de bronze votive découverte au Châtelet, près de Saint-Dizier (Haute-Marne) [6];

Januaria, ex-voto découvert, en même temps que beaucoup d'autres, dans un temple situé en plein champ près de Beire-le-Châtel (Côte-d'Or) [7];

Cobeia, patère en bronze ornée d'une inscription votive découverte près de Mandeure (Doubs) [8].

Outre ces divinités locales [9], dont les noms sont connus

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4506.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 4511. Le nom de la déesse se lit ainsi : DEAE VERCANV.... La fin du mot a disparu.

3. *C. I. Lat.*, XIII, 4542; Espérandieu, *Recueil général*, n° 4566; H. Hubert, *Nantosuelta*, dans les *Mélanges Cagnat*, p. 281 et suiv.

4. *C. I. Lat.*, XIII, 4543; Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 4568.

5. *C. I. Lat.*, XIII, 4555.

6. *Id.*, ibid., 4651.

7. *Id.*, ibid., 5619; Espérandieu, *Recueil général*, n° 3620. Le temple de Januaria se trouvait sur le territoire des Lingons, qui furent rattachés à une époque qu'on ne saurait fixer avec précision à la province de Germanie supérieure.

8. *Revue épigraphique*, t. III, p. 145, n° 1190.

9. Nous n'avons pas accepté dans la liste précédente les noms de Dvoricus et d'Epadechtorix, lus sur deux inscriptions celtiques, parce que les celtisants ne sont pas d'accord sur leur véritable signification. Les uns y

par des dédicaces et des ex-voto, d'autres êtres divins de même caractère peuvent être reconnus sur des monuments d'archéologie figurée, statues ou reliefs. Nous en citerons quelques exemples. Sur le territoire de la commune de Mesvres (Saône-et-Loire), près d'une fontaine et non loin du confluent de deux ruisseaux, a été découvert un autel dont deux faces portent des images divines ; l'une de ces images représente grossièrement Vénus Anadyomène ; l'autre figure, sous les traits d'un adolescent à longs cheveux bouclés, un dieu nu, qui tient des deux mains devant sa poitrine un vase à deux anses [1]. Il est très vraisemblable que ce dieu est le génie de la source voisine. L'autel païen se trouve actuellement dans la chapelle de Gamey ; il est encore l'objet de pratiques superstitieuses. « Tous les vendredis, rapporte Bulliot, les gens d'alentour viennent à la chapelle pour obtenir la guérison des enfants infirmes et la cessation de la stérilité. Les femmes grattent un peu de la pierre [de l'autel] et mélangent la poussière obtenue à un verre d'eau de la fontaine... Elles ont baptisé le génie du nom de saint Freluchot [2] ».

Au centre même d'Avallon, a été recueillie une stèle au sommet cintré, qui représente un dieu d'aspect jeune, imberbe, aux cheveux bouclés ; des ailes sont attachées à ses épaules, un manteau flottant, agrafé à gauche, paraît rejeté en arrière et laisse le torse nu. Le dieu est debout ; de la main droite il s'appuie sur un objet, qu'on a parfois pris pour un aviron, mais qui a bien plutôt la forme d'une pelle rectangulaire munie d'un assez long manche ; sa main gauche est posée sur un grand vase cerclé, baquet ou cuvier, que supporte un gradin ou un tabouret [3]. Il n'y a

voient des noms divins ; les autres des noms de fidèles ou même des noms communs : *Revue Épigraphique*, t. III, 490, n° 1219 ; *C. I. Lat.*, XIII, 1388.

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 1996.

2. J. G. Bulliot, *Le culte des eaux sur les plateaux éduens*, p. 9.

3. Espérandieu, *Recueil général*, n° 2215. — Cf. Bulliot et Thiollier, *La mission et le culte de saint Martin*, p. 50.

point de raison sérieuse pour voir dans cette figure le dieu du cours d'eau qui arrose Avallon, le Cousin. Les attributs qui lui sont donnés manquent de clarté. C'était sans doute quelque génie local, dont le caractère ne saurait être précisé.

De Lantilly, entre Semur et Montbard, provient la statuette malheureusement mutilée d'un dieu nu, assis sur un siège bas, qui tient entre ses genoux une grappe de raisin, et dont la main droite, aujourd'hui disparue, était sans doute posée sur la tête d'un serpent à queue de poisson ; le corps de l'animal entoure par derrière le siège sur lequel le dieu est assis [1]. On a vu plus haut [2] quelle place le serpent, spécialement le serpent cornu ou à tête de bélier, tenait dans la religion gallo-romaine. Ici la grappe de raisin donne au dieu une physionomie particulière. Si le serpent personnifiait chez les Gallo-Romains la fécondité chtonienne, le dieu, qui tenait à la fois cet animal et une grappe de raisin, était sans doute un génie protecteur de la culture des vignes.

D'autres divinités locales, qu'il est difficile de reconnaître et dont les traits demeurent obscurs, sont représentées probablement sur plusieurs des autels et ex-voto publiés dans le *Recueil général* de M. Espérandieu. L'inhabileté des sculpteurs et la grossièreté même des monuments ne permettent pas de déterminer, ni même d'entrevoir leurs attributions. L'existence de ces autels et de ces ex-voto atteste du moins l'abondance et la variété, pour ainsi dire infinies, des génies locaux auxquels s'adressait la naïve et superstitieuse dévotion des Gallo-Romains [3].

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 2332.

2. P. 208 et suiv.

3. M. C. Jullian (*Revue des Etudes anciennes*, 1917, p. 199 et suiv.). propose de considérer comme une déesse protectrice de l'industrie et du commerce des savons et dénomme *Juno Saponaria* une figure féminine représentée au milieu d'une boutique d'épicerie ou de pharmacie sur une stèle de Grand, dans les Vosges (Espérandieu, *Recueil général*, 4892).

Au terme de cette revue générale des divinités indigènes de la Gaule romaine, il est impossible de ne pas remarquer à quel point l'imagination et la pensée des Gallo-Romains étaient comme imprégnées de sens religieux. La nature était pour eux remplie d'êtres divins. Les montagnes qui ferment l'horizon, les coteaux qui séparent les vallées, les éperons qui dominent les plaines ; les sources, les cours d'eau, les lacs ; les forêts profondes et les simples boquetaux étaient le séjour de dieux et de déesses. Dans l'infini du ciel, le soleil, l'éclair et la foudre, les vents violents attestaient la présence de l'action de divinités puissantes. Les guérets, les pâturages, les landes étaient le domaine des génies, qui protégeaient les moissons et les troupeaux. D'autres divinités veillaient sur l'habitation humaine, sur l'étable, sur l'écurie ; d'autres encore personnifiaient la fertilité de la glèbe, présidaient à la maternité, servaient d'anges gardiens aux individus, de génies tutélaires aux cités. De ces êtres divins, les uns étaient connus et invoqués dans toutes les Gaules ; les autres, plus modestes, ne régnaient que sur des cantons de faible étendue. Dans l'antiquité classique, seule peut-être la Grèce offre le spectacle d'un panthéon aussi nombreux, aussi varié, aussi exactement calqué sur la nature qui entoure l'homme et sur la vie humaine tout entière.

Les Gallo-Romains cherchèrent, parmi les divinités gréco-romaines et italiques, celles qui répondaient le mieux et qui ressemblaient le plus à leurs propres dieux. Ils purent ainsi emprunter à la Grèce et à Rome les noms divins de Jupiter, Apollo, Mercurius, Mars, Minerva, Silvanus, pour ne citer que les principaux. Mais des génies locaux gardèrent sous l'empire romain leurs noms celtiques simplement latinisés ; même pour quelques divinités, d'un caractère plus général, comme Epona, les Matres, Matronae, Proxumae, Suleviae, le dieu cornu tricéphale, la nomenclature des dieux de la Grèce et de Rome ne fournissait aucun vocable équivalent ou même analogue.

Il en fut des images comme des noms. L'imagerie religieuse gréco-romaine fut mise à profit par les Gallo-Romains. Les types de Jupiter, d'Apollo, de Mercurius, de Mars, de Minerva passèrent d'Italie au-delà des Alpes. Mais ici encore l'arsenal des formes plastiques imaginées par les Grecs fut insuffisant. Il fallut tantôt modifier des détails, ajouter ou changer des attributs, tantôt composer des types nouveaux, parfois étranges, qui demeurent souvent pour nous très obscurs, sinon même énigmatiques.

Ainsi, à travers et par delà les divinités indigènes, nationales ou locales, de la Gaule romaine, nous apercevons un panthéon gaulois d'une remarquable richesse, d'une naïveté souvent grossière, d'une sincérité fruste et réaliste. L'influence de la civilisation gréco-romaine, dans le domaine religieux, ne détourna pas les provinciaux des sanctuaires de leurs divinités ancestrales, ne leur fit pas oublier les rites longtemps pratiqués par lesquels ils leur rendaient hommages. Sur ces sanctuaires et ces rites, nous sommes renseignés par de nombreux documents.

2.

Les sanctuaires, dans lesquels étaient invoquées les divinités indigènes de la Gaule romaine, n'étaient point tous des édifices plus ou moins vastes, plus ou moins riches, construits par la main des hommes pour servir de résidences aux êtres divins, de lieux de culte et de réunion aux fidèles. Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, les Gallo-Romains adoraient leurs dieux et leurs déesses en pleine nature, sur les sommets des montagnes, sur les crêtes des collines, auprès des sources, des fleuves et des étangs, dans les clairières ou même parfois dans les taillis de leurs forêts. Borner l'étude des sanctuaires gallo-romains à celle des temples proprement dits, des *aedes*, ce serait exclure du sujet les éléments peut-être les plus carac-

téristiques, à coup sûr les plus pittoresques. Il faut ici donner au mot sanctuaire son sens le plus large. Nous considérons comme sanctuaire indigène dans la Gaule romaine tout lieu, de quelque nature et de quelque forme qu'il soit, où les hommes pensaient que résidait une de leurs divinités indigènes, où ils venaient lui adresser leurs prières, lui consacrer des ex-voto, lui exprimer leur gratitude.

De tels sanctuaires, ainsi définis, paraissent avoir été très nombreux dans la Gaule romaine. Ici des ruines de constructions ont été découvertes et fouillées sur l'emplacement des sanctuaires bâtis ; là des groupes abondants, des séries complètes d'offrandes votives ont été recueillis ; ailleurs, ce sont des légendes, tantôt demeurées presque païennes sous l'enveloppe du folk-lore, tantôt superficiellement imprégnées de christianisme, qui nous permettent de conclure à l'existence, en un point donné, d'un sanctuaire indigène. Avec moins de précision topographique et archéologique, en termes plus généraux, les canons de plusieurs conciles tenus sous les Mérovingiens et sous Charlemagne nous fournissent d'intéressants détails sur certains lieux de culte païens que fréquentaient encore, du VI^e^ au IX^e^ siècle, les descendants des Gallo-Romains.

Aucun de ces sanctuaires n'a été retrouvé dans un état de conservation comparable à celui de tels sanctuaires indigènes de l'Afrique du Nord, où les stèles votives étaient encore en place après dix-huit siècles [1]. D'autre part, parmi les documents épigraphiques relatifs aux cultes indigènes, il en est beaucoup qui ont été déplacés depuis l'antiquité ; ceux-ci ont été remployés dans des constructions d'âge postérieur, murs de villes, chapelles, églises, etc. ; de ceux-là, entrés depuis longtemps dans des collections publiques ou privées, on ignore la provenance exacte ; enfin il en est qui ont disparu et qui ne sont plus aujourd'hui connus que par des copies ou des dessins.

1. Voir pl. haut. p. 45 et suiv.

Les conditions dans lesquelles peut être entreprise l'étude des sanctuaires indigènes de la Gaule romaine ne sont donc pas aussi favorables que dans les provinces africaines, où la période antique fut suivie de longs siècles pendant lesquels la vie urbaine disparut presque complètement; si quelques cités survécurent, si de rares villes nouvelles furent fondées, dans l'ensemble les vestiges de la vie passée furent abandonnés à eux-mêmes ; ils ne furent ni recouverts ni détruits ; aujourd'hui ils sortent de terre en tout lieu. Toutefois les données que nous possédons sur les sanctuaires gallo-romains sont assez nombreuses, et dans certains cas assez précises, pour que les conclusions d'une telle étude ne soient pas dénuées de valeur générale. Nous voulons tenter de mettre en lumière le caractère original de ces lieux de culte, de montrer que dans sa vie extérieure comme dans son essence intime la religion des Gallo-Romains avait gardé une saveur vraiment nationale.

Il est tout d'abord une question que l'on ne saurait écarter, celle de l'emplacement même de ces sanctuaires. Il est impossible de ne pas remarquer qu'ils étaient beaucoup moins nombreux dans les villes que dans les simples villages ou en pleine campagne. Sans doute on peut objecter que dans les villes les chances de destruction et de disparition complète ont été beaucoup plus grandes. Si tout n'est pas faux dans cette explication, il convient de n'en point exagérer la valeur. A dire vrai, les cultes de beaucoup les plus répandus dans les grandes cités de la Gaule ont été, avec les cultes officiels, les cultes gréco-romains et quelques cultes orientaux, en particulier celui de la Magna Mater. La bourgeoisie municipale n'est pas restée insensible à l'attrait du polythéisme classique ; si elle n'a pas subi aussi profondément qu'on l'a cru l'influence des idées religieuses venues de l'Orient païen, elle les a parfois connues et accueillies ; son loyalisme politique aimait à s'exprimer dans les fêtes officielles du culte de Rome et de l'empereur. Dispersées dans leurs bourgs et leurs hameaux,

souvent assez distants les uns des autres, les populations rurales sont demeurées plus fidèles aux anciens cultes gaulois. C'est là une première raison pour laquelle les sanctuaires indigènes se rencontrent fréquemment en dehors des villes.

Mais surtout, puisque les divinités, auxquelles étaient destinées de tels sanctuaires, passaient pour présider aux manifestations multiples de la nature, pour protéger les diverses formes de la vie, vie végétale, vie animale, vie humaine, il était logique que ces divinités fussent adorées en pleine nature, partout où des arbres verdoyaient, où des moissons tapissaient le sol, où des troupeaux paissaient, où des sources s'échappaient de la terre, où des cimes dominaient l'horizon.

A leurs divinités des montagnes, les Gallo-Romains consacrèrent les sommets. Au centre, au nord et à l'est du pays, la plupart de ces divinités furent assimilées au Mercurius gréco-romain. Le sanctuaire de Mercurius Dumias ou Arvernus couronnait le Puy-de-Dôme [1] ; celui de Mercurius Moccus a laissé des traces au sommet du mont Mercure, qui se dresse à 12 kilomètres au Nord-Est de Langres, et qui s'appelait au moyen âge Mont de Moque ou Mont Mercœur [2]. Un temple gallo-romain avait été construit au point culminant de la colline de Montmartre à Paris [3]. Telle était également sauf variantes dues à des conditions topographiques locales, la situation des sanctuaires du Mont Donon dans les Vosges [4], du Mont-martre

1. A. Audollent, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1902, p. 305 ; cf. 1906, p. 393 ; Id., *Lettre à M. Kurth sur le Temple du Puy-de-Dôme,* dans les *Mélanges Godefroid Kurth,* p. 27 et suiv.

2. R. Mowat, *Inscriptions de la cité des Lingons*, p. 41 et suiv.

3. De Pachtère, *Paris à l'époque gallo-romaine*, p. 40 et suiv.

4. O. Bechstein, *Der Donon und seine Denkmaeler*, dans le *Jahrbuch des Vosegenclubs*, VII (1891), p. 1-82 ; E. Espérandieu, *Recueil général...* ; nos 4569 et suiv.; cf. R. Mowat, dans la *Revue archéologique*, 1875, I, p. 34 et suiv.; 1876, I, p. 262; II, p. 46 ; — Schœpflin, *L'Alsace illustrée* (tr. franç.), II p. 510 et suiv.

près d'Avallon [1], du Mont de Sène près de Santenay (Côte-d'Or) [2], du Mont Saint-Jean près de Pouilly-en-Montagne (Côte-d'Or) [3], du Mont du Chat en Savoie [4]. On a depuis longtemps noté la place importante que tiennent les mots tels que Mercure, Mercœur, Mercoire, Mercurey, etc., dans la nomenclature géographique de la France; on les considère non sans raison comme des souvenirs du culte de Mercurius, ou plus exactement du culte de la divinité celtique qui fut assimilée au Mercurius gréco-romain. Beaucoup de ces noms sont portés par des hauteurs, des éminences ou des villages construits dans des positions dominantes. Ainsi le Mont Mercure est le point culminant du Bocage vendéen ; dans le Lyonnais, le Signal de Mercruy, haut de 570 m., domine toute la région; le mont et la forêt de Mercoire, où l'Allier prend sa source, le mont et le col du Mercou dans les Cévennes méridionales, les villages haut perchés de Mercœur dans la Haute-Loire, en Corrèze, dans le Puy-de-Dôme attestent les étroites relations du Mercurius gallo-romain avec les cimes, les pitons, les sommets. D'autre part, il n'est point douteux que dans certains cas le culte païen de ce Mercurius ait été remplacé par la dévotion chrétienne à l'archange Saint Michel ; ainsi le Mont Mercure de Vendée est occupé par le village de Saint-Michel du Mont Mercure. On a voulu en conclure que le culte du Mercurius gallo-romain avait été célébré sur tous les sommets qui portent des chapelles de Saint Michel ; la conclusion est excessive. Du moins, les faits précis et dûment constatés sont assez nombreux pour nous permettre d'affirmer que dans la Gaule romaine beaucoup de sommets élevés furent consacrés au dieu qui porta, aux

1. Bulliot et Thiollier, *La mission de saint Martin*, p. 43 et suiv. —, E. Petit, *Le temple de Mercure sur le Montmartre d'Avallon*, dans le *Bulletin de la Société des sciences de l'Yonne*, 1904, p. 319 et suiv.

2. Bulliot et Thiollier, *ouvr. cité*, p. 152 et suiv.

3. Id., *ibid.*, p. 61.

4. Allmer, *Inscriptions antiques de Vienne*, t. III, nos 628, 631 ; — *C. I. Lat.*, XII, 2436, 2437.

premiers siècles de l'ère chrétienne, le nom de Mercurius, et dont le caractère indigène en Gaule ne paraît pas contestable. Le culte de ce dieu n'était pas le seul qui fût célébré sur les sommets. On ne sait point avec certitude si le dieu du mont Ventoux s'appelait Albiorix ou Vintur [1]; mais la cime de la montagne était un lieu de culte [2]. Dans les Pyrénées, plusieurs autels ou groupes d'autels ont été recueillis, sinon sur des sommets de la grande chaîne, du moins sur des points culminants ou sur des promontoires détachés des contreforts du versant septentrional. Tel est le cas pour les autels consacrés aux divinités nommées Andeis, Aereda, Arixus ou Mars Arixo [3]; l'inscription non encore expliquée dont la dédicace se lit FANO|HERAVS| CORRITSE|HE SACRVM a été découverte, près de Tardets (Basses-Pyrénées), sur la montagne de la Madeleine, qui porte aujourd'hui une chapelle, but d'un pèlerinage célèbre dans tout le pays basque [4].

Ce n'était donc pas un fait exceptionnel ni même peu fréquent dans la Gaule romaine que la consécration des sommets aux divinités indigènes. Nous en connaissons des exemples nombreux depuis les Pyrénées jusqu'au Donon, depuis le Mont Ventoux jusqu'au Mont Mercure du Bocage vendéen. Il n'est point téméraire de croire que c'était là une pratique répandue chez nos ancêtres.

Comme sur les sommets des montagnes, les sanctuaires gallo-romains se multiplièrent près des sources. Assurément quelques-uns de ces sanctuaires se trouvaient parfois dans les villes, parce que plusieurs cités gauloises s'étaient fondées précisément autour ou à portée d'une source; Nemausus nous fournit l'exemple le plus typique de cette disposition [5]. Le culte de Divona se célébrait aux portes

1. Voir plus haut, p. 294.
2. *Revue épigraphique du Midi de la France*, t. II, p. 262; Ch. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 377.
3. V. plus haut, p. 293 et suiv.
4. V. pl. haut, p. 320 et suiv.
5. *C. I. Lat.*, XII, p. 381.

mêmes de la cité des Cadurques [1] et le temple d'Apollo Moritasgus couvrait à l'extrémité d'Alesia les pentes orientales du Mont Auxois [2].

Mais le plus souvent les sources sacrées, auxquelles les Gallo-Romains venaient adresser leurs prières et porter leurs ex-voto, jaillissaient en pleine campagne, loin des villes. Tel était le cas pour les sanctuaires des Nymphae Griselicae, près de Gréoulx dans les Basses-Alpes ; — de Graselus, aux environs du village de Malaucène (Vaucluse) ; — de Larraso, sur le territoire de Moux (Aude) ; — de Telo et de Stanna, chez les Petrucorii ; — de Nonissus, aux sources de l'Armançon, non loin du village d'Essey (Côte-d'Or) ; — de Sequana, la déesse de la Seine ; — de Matrona, la déesse de la Marne ; — d'Acionna, aux environs d'Orléans. Quant aux divinités des sources minérales ou thermales, soit Borvo, Bormo ou Bormanus et ses parèdres, soit les Niskae d'Amélie-les-Bains, Ilixo de Luchon, Ivaos d'Evaux (Creuse), Nerius de Néris-les-Bains, Luxovius et Brixia de Luxeuil, il est possible qu'à l'époque impériale des agglomérations se soient créées autour de leurs sanctuaires pour recevoir et attirer baigneurs ou pèlerins, mais aucune de ces agglomérations n'était une ville importante ou un chef-lieu de civitas gallo-romaine [3].

Il convient d'ajouter aux sanctuaires consacrés à des divinités dont les noms sont parvenus jusqu'à nous les sources et les mares très nombreuses, dans lesquelles ont été recueillis des ex-voto en quantité parfois considérable, qui étaient par conséquent des lieux de culte, mais qui sont, pour ainsi parler, demeurés anonymes [4]. Les uns et les

1. C. Jullian, *Inscriptions de Bordeaux*. I, p. 82.

2. E. Espérandieu, dans *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 255 et suiv. ; — 1912, p. 34 et suiv. ; p. 189 et suiv.

3. Pour le culte de ces divinités des sources, voir les références plus haut, p. 204 (Borvo, Bormo, Bormanus et ses parèdres), p. 300 et suiv. (les divinités locales).

4. Guénin, *La déesse gallo-romaine des eaux* ; A. Blanchet, *Etude sur les figurines en terre cuite de la Gaule romaine* ; cf. pl. haut, p. 305 et suiv.

autres occupent très souvent, sous bois, au fond de vallons isolés, au pied de collines couvertes de taillis, des emplacements fort écartés de toute vie urbaine.

Ainsi les divinités des eaux, comme celles des montagnes, furent surtout invoquées hors des villes, et leurs sanctuaires ne semblent avoir jamais perdu leur caractère rural.

On ne s'étonnera pas qu'il en ait été de même des dieux et des génies protecteurs de la végétation forestière et arborescente. Par définition même, Arduinna et Vosegus avaient pour résidences principales les futaies ou les clairières de l'Ardenne et des Vosges. Les autels consacrés, dans la région pyrénéenne, au dieu Hêtre, Fagus, et aux Six Arbres, Sexarbor deus ou Sex Arbores, ainsi que les autels anépigraphes de la même région dont la décoration consiste en un arbre plus ou moins stylisé [1], ont tous été recueillis dans la campagne ; de même l'autel du dieu Chêne, Robur, et les autres monuments épigraphiques et archéologiques qui attestent la faveur dont jouissait dans la Gaule romaine le culte des arbres [2]. Notons toutefois que le pin favori de Germain d'Auxerre se dressait au milieu d'Autessiodurum [3]. De tous les sanctuaires consacrés aux divinités des forêts, le mieux connu paraît être celui de Silvanus Sinquates, dont on a retrouvé des vestiges considérables en plein bois de Géromont ou Hiéromont, dans le Luxembourg belge [4].

Quant à Silvanus-Sucellus, le plus populaire parmi les Gallo-romains de ces dieux protecteurs de la végétation arborescente et de la vie champêtre, agricole, pastorale et forestière [5], la plupart des inscriptions, des reliefs et des

1. Cf. pl. haut, p. 295 et suiv.
2. V. pl. haut, p. 297.
3. V. pl. haut, p. 299 et suiv.
4. V. pl. haut, p. 296 ; un temple a de même été découvert au nord de Saint-Revérien (Nièvre), dans la forêt du même nom, au lieu dit Maige : Espérandieu, *Recueil général*, nos 2226 et suiv. ; — un autre encore dans la forêt d'Halatte. Espérandieu, *Recueil général*, nos 3864 et suiv.
5. V. pl. haut, p. 224 et suiv.

figurines, qui nous ont permis de déterminer les traits de sa physionomie, ont été recueillis, quand il a été possible d'en préciser l'exacte provenance, hors des grands centres urbains. Parmi les autels et les ex-voto consacrés à ce dieu, qui se trouvent actuellement dans les musées et les collections d'antiquités gallo-romaines, il n'en est pour ainsi dire aucun dont on puisse dire avec certitude qu'il ait été trouvé sur l'emplacement d'une cité.

Les cultes apparentés des Matres, des Matronae, des Fatae, des Suleviae, des Proxumae [1] ont laissé des traces plus abondantes dans les campagnes que dans les villes gallo-romaines. La plupart des monuments du culte d'Epona ont été recueillis sur l'emplacement d'humbles *vici* ou sur le territoire de *pagi* [2]. Parmi les reliefs, statues et figurines, qui représentent la divinité cornue, tricéphale, accompagnée d'un ou de deux serpents à tête de bélier, parfois caractérisée par l'attitude dite bouddhique [3], il en est sans doute qui proviennent de cités importantes, telles que Mediolanum des Santons [4], Lutetia des Parisii [5], Durocortorum des Rèmes [6]; mais beaucoup d'autres ont été découverts loin des emplacements occupés par les villes antiques; tel est le cas pour les autels dit de Vendœuvres [7] et de Beaune [8], pour les statues de Condat [9] et de Sommérécourt [10], etc.

Quant aux divinités locales, dont nous avons donné la liste plus haut [11], les monuments, qui nous ont permis de les

1. V. pl. haut, p. 243 et suiv.
2. S. Reinach, *Epona*, dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 163 et suiv.; p. 309 et suiv.; — Id., *Encore Epona*, dans la même *Revue*, 1898, II, p. 187 et suiv.
3. V. pl. haut, p. 253 et suiv.
4. Espérandieu, *Recueil général*, n° 1319.
5. Id., *ibid.*, n° 3133.
6. Id., *ibid.*, n° 3653.
7. Id., *ibid.*, n° 1539.
8. Id., *ibid.*, n° 2083.
9. Id., *ibid.*, n° 1316.
10. Id., *ibid.*, n° 4839.
11. P. 311 et suiv.

connaître, inscriptions ou images, ont presque tous été trouvés dans la campagne. Leur culte était donc essentiellement rural.

Enfin, pour compléter cette énumération et pour confirmer la conclusion générale qui s'en dégage, nous observerons que la plupart des sanctuaires de caractère nettement local ou consacrés à des divinités indigènes, aujourd'hui connus par des fouilles, étaient situés en dehors des villes. Outre les temples déjà mentionnés de Mercurius Dumias au Puy-de-Dôme, d'Apollo Moritasgus aux portes d'Alesia, de Sequana aux sources de la Seine, nous signalerons le sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis près de Berthouville (Eure)[1], les *fana* de la région normande décrits avec tant de précision par M. Léon de Vesly[2], les temples sur plan carré découverts aux environs de Trèves, de Metz, de Sarrelouis[3], les temples de sources et autres sanctuaires locaux ou régionaux du pays des Eduens[4].

Dans l'ensemble par conséquent, et sauf les exceptions que nous avons eu l'occasion d'indiquer, les sanctuaires gallo-romains, où se célébraient les cultes indigènes, étaient demeurés extérieurs aux grandes villes. A l'intérieur des centres urbains, s'élevaient les temples des divinités officielles, Rome, Auguste ou les Augustes, Jupiter Optimus Maximus, la Triade Capitoline, des dieux et des déesses du panthéon gréco-romain et des religions orientales, en particulier de la Grande Mère des Dieux.

En quoi consistaient ces sanctuaires indigènes? Tous n'étaient pas constitués par des édifices. Il y eut dans la Gaule romaine beaucoup de lieux de culte, où l'homme n'ajouta rien à la nature. Parmi les hauts lieux, le Ventoux ne fut couronné d'aucun temple, et pourtant des rites païens

1. E. Babelon, *Le trésor d'argenterie de Berthouville, près Bernay (Eure)*.
2. Léon de Vesly, *Les Fana ou petits temples gallo-romains de la région normande*, p. 116 et suiv.
3. Id., *ibid.*, p. 156 et suiv.
4. J. G. Bulliot et Thiollier, *La mission et le culte de saint Martin*, passim ; — E. Espérandieu, *Les temples de sources du pays des Eduens*.

se pratiquaient au sommet de la montagne. Chez les Trévires et chez les Mediomatrici, des images divines et des inscriptions votives se voient et se lisent sur des parois rocheuses situées en pleine forêt [1]; là, sans aucun doute, se célébraient des cérémonies religieuses. Les sources sacrées ne furent point toujours enfermées dans un temple, ni rattachées à un temple voisin : Nemausus, Larraso, Divona des Cadurques, Acionna continuèrent de sourdre *sub Jove*; parfois on les aménagea, on en régularisa le débit à l'aide de bassins et de canaux en pierre. L'ex-voto à Perta a été trouvé dans le lit même du Vistre, considéré sans doute comme le sanctuaire de la divinité. Autour des sources d'Amélie-les-Bains (Pyrénées-Orientales), dans lesquelles ont été recueillies des lamelles de plomb chargées d'incantations, aucune trace d'édifice n'a été relevée. Le lac du pays des Gabales, sur les bords duquel, selon le témoignage de Grégoire de Tours, les Gallo-romains des alentours venaient chaque année faire leurs dévotions, était certainement considéré comme le séjour du dieu local, puisqu'on y jetait les offrandes et les ex-voto. Beaucoup de mares et d'étangs, surtout dans la Gaule de l'ouest, étaient de même tenues pour des sanctuaires divins; on y précipitait des figurines votives, parfois de véritables trésors. Enfin il est à remarquer que des autels ou des ex-voto, consacrés à des divinités indigènes, ont été retrouvés, isolés ou groupés, en pleine campagne, sans qu'aucun vestige de temple ou même de simple oratoire ait subsisté aux alentours. Tel est le cas pour la plupart des autels dits pyrénéens, pour beaucoup de reliefs et de statuettes en pierre, de figurines en bronze et en terre cuite dont la destination votive et le caractère religieux ne paraissent pas contestables [2]. Comme leur ancêtres les Gaulois au temps

1. Espérandieu, *Recueil général..*, nos 4422, 4473, 4474; — *C. I. Lat.*, XIII, 4104, 4113.

2. Sur ce point, v. J. Sacaze, *Les inscriptions antiques des Pyrénées*; — E. Espérandieu, *Recueil général..*; — A. Blanchet, *Etude sur les figurines*

de l'indépendance celtique, les Gallo-romains sujets de Rome continuèrent, au moins dans certains cas, à ne point enfermer leurs divinités dans des constructions élevées par la main des hommes; les sommets des montagnes, les rochers des forêts, les sources, le lit des rivières, les mares et les étangs, les champs baignés de soleil ou fécondés par la pluie leur semblaient des lieux d'élection pour rendre à leurs dieux les hommages accoutumés.

Mais l'influence de la civilisation et de la religion gréco-romaines ne pouvait rester complètement inefficace, même quand il s'agissait de cultes indigènes. La Gaule vit s'élever, en l'honneur de ses vieilles divinités nationales ou locales, des sanctuaires bâtis. A vrai dire, nous ne connaissons actuellement avec précision qu'un petit nombre d'édifices religieux consacrés nommément à des divinités indigènes de la Gaule romaine. Ainsi on ne peut citer aucun temple de Sucellus, d'Epona, des Mares ou des Matronae, de la divinité cornue, dont pourtant nous savons, grâce à de nombreux monuments épigraphiques ou archéologiques, que le culte a été très populaire. Il ne faut pas oublier que beaucoup de sanctuaires ont certainement disparu au cours des siècles; les matériaux dont ils étaient bâtis ont été remployés dans des constructions postérieures. Si limité néanmoins que soit le nombre de nos monuments, l'intérêt en est considérable; les temples indigènes de la Gaule romaine, dont le plan et les dispositions générales ont pu être reconstitués, sont des édifices tout à fait originaux, qui ne ressemblent point aux sanctuaires gréco-romains. Nous choisirons, pour en déterminer le caractère, quelques ensembles, dont les uns empruntent leur valeur à leur emplacement même, dont les autres ont été récemment fouillés.

L'un des plus curieux est certainement le temple de

en terre cuite de la Gaule romaine; — S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*.

Mercurius Dumias au sommet du Puy-de-Dôme. Pressentie dès le XVII^e^ siècle, affirmée à plusieurs reprises au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle sur la foi d'indices qui n'étaient certes pas sans valeur, l'existence de ce sanctuaire a été démontrée et son plan a été révélé par d'importantes fouilles effectuées, les unes de 1872 à 1878 pendant la construction de l'observatoire qui couronne le Puy, les autres en 1901, puis en 1906 sous la direction de MM. A. Audollent et Ruprich Robert[1]. Le sanctuaire comprenait plusieurs bâtiments. Le plus important, dont les restes ont été mis au jour sur la pente méridionale du sommet, groupait autour d'une vaste salle carrée diverses pièces, et surtout deux larges terrasses orientées l'une au sud, l'autre à l'est. La pente même du terrain exigea la construction d'escaliers, d'abord pour aborder la terrasse méridionale, puis pour atteindre la terrasse orientale. Au fond de la première terrasse, adossées à la salle centrale ou *cella* du temple, cinq grandes niches en pierre, surélevées de plusieurs marches et garnies de bancs, s'ouvraient face au sud. La *cella* était entourée, au moins sur trois côtés, de portiques couverts. De la *cella* même, on ne connaît que les fondations et le sous-sol. Si regrettable que soit la disparition de toutes les parties supérieures de l'édifice, « deux conclusions, écrit M. A. Audollent, paraissent cependant recevables dans l'état actuel de la question : d'une part, que les pièces distribuées autour de la *cella* servaient d'appartements aux prêtres et de dépendances pour le culte ; en second lieu, — et la remarque a plus d'importance — que cette *cella*, comme son

1. Sur le sanctuaire de Mercurius Dumias au sommet du Puy-de-Dôme, voir surtout ; *Mémoires de l'Académie de Clermont*, 1864, 1866, 1873 ; — Mathieu, *Le Puy-de-Dôme, ses ruines*, 1876 ; — et surtout les articles et mémoires de M. Audollent : *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1902, p. 305 et suiv. ; 1906, p. 393 et suiv. ; — *Notes sur l'Auvergne Antique* (extrait de la *Revue d'Auvergne*) ; — *Examen critique de deux textes anciens supposés relatifs au Temple du Puy-de-Dôme* (*Bull. arch. du Comité*, 1907, p. 369 et suiv.) ; — *Lettre à M. Kurth sur le Temple du Puy-de-Dôme*, dans les *Mélanges Godefroid Kurth*, 1908, p. 27 et suiv.

sous-sol, était sur plan carré. Cette forme caractéristique, particulière à la Gaule, nous l'avons déjà observée dans l'ensemble de la construction. Ceux qui la conçurent et l'exécutèrent se sont conformés à la vraie tradition gauloise »[1].

Autour de l'édifice principal, ont été découvertes d'autres constructions : à l'est, au-dessous de la grande terrasse, un petit monument rectangulaire, tout à fait indépendant, mesurant $6^m\ 50 \times 3.85$, dans le voisinage duquel cinq bancs ou sièges à dossier en pierre ont été retrouvés ; au nord-est, un ensemble architectonique, qui paraît avoir été assez important, dont l'élément principal est constitué par un mur long de plus de 40 mètres, en petit appareil avec parement de moellons polygonaux ; au pied de ce mur, gisaient des colonnes, des chapiteaux, des pierres moulurées et s'étendait un dallage ; — enfin, au nord, un mur de soutènement très puissant, d'une épaisseur de 3 à 4 mètres, a été repéré tout autour de la butte qui forme la cime extrême du Puy et qui porte aujourd'hui l'observatoire ; il en épouse si étroitement le contour « qu'on est tenté de croire ou bien qu'il a été installé là pour empêcher le glissement des terres naturellement accumulées, ou plutôt qu'il a servi en quelque sorte de soubassement à une butte rapportée. Parmi les partisans de cette seconde théorie, plusieurs en tirent aussitôt la conclusion que le dôme qui termine la montagne fut ainsi aménagé pour former le piédestal du gigantesque Mercure de Zénodore. Cette conjecture attend encore un commencement de preuve »[2].

Outre les données fournies par les fouilles pratiquées sur place, on a souvent invoqué, à propos du sanctuaire de Mercurius Dumias, deux textes écrits, l'un de Pline l'Ancien, l'autre de Grégoire de Tours. Pline l'Ancien mentionne le

1. A. Audollent, *Lettre à M. Kurth sur le Temple du Puy-de-Dôme*, dans les *Mélanges Godefroid Kurth*, p. 31.

2. A. Audollent, *Notes sur l'Auvergne antique*, p. 7 (Extrait de la *Revue d'Auvergne*).

colossal Mercurius de bronze fondu par Zénodore, qui se trouvait dans la *civitas* gauloise des Arvernes, et qu'il fallut dix ans pour achever[1]. Grégoire de Tours, dans son récit des incursions germaniques qui dévastèrent la Gaule sous Valérien et Gallien, décrit un sanctuaire de Mercurius Vassogalates chez les Arvernes, et donne sur cet édifice religieux des précisions fort intéressantes[2]. M. A. Audollent a examiné la question de savoir si ces deux textes se rapportent vraiment au sanctuaire du Puy-de-Dôme. Il remarque qu'aucun des deux écrivains ne localise soit la statue soit le temple, dont ils parlent, au sommet d'une montagne. Il juge que les rapprochements établis entre les renseignements contenus dans ces deux textes et les résultats des fouilles manquent souvent d'exactitude et de précision. Il conclut ainsi : « L'allusion à Mercure chez Pline, les détails architectoniques abondants chez Grégoire ne sauraient remplacer une courte phrase comme celle-ci : cette statue, ce temple existaient à la cime d'une montagne. Tant que de nouveaux éléments de comparaison ne nous auront pas été révélés, il sera donc sage de ne pas faire fond sur ce double témoignage et de nous contenter de l'étude patiente des ruines »[3]. Excellent conseil, que nous nous empressons de suivre. Aussi bien les données archéologiques aujourd'hui connues suffisent amplement à caractériser le sanctuaire de Mercurius Dumias. Ce sanctuaire différait nettement des temples gréco-romains. Il comprenait, autour d'un édifice principal, des annexes importantes. Le plan en était complexe. Il n'était pas seulement la demeure de la divinité ; il avait été conçu comme un lieu de repos au moins passager pour les fidèles. De là ces grandes niches ou exèdres et ces sièges à dossier en pierre ; de là ces terrasses tournées vers l'est et vers le sud. En outre, la

1. *Nat. Hist.*, XXXIV, 45-47.
2 *Hist. Francorum*, I, 32.
3. *Bull. arch. du Comité*, 1907, p. 379 et suiv.

cella sur plan carré, entourée d'autres salles et de portiques, ne rappelle en rien la disposition des *cellae* de temples gréco-romains. Comme M. A. Audollent le remarque fort judicieusement, nous sommes ici dans la tradition gauloise.

Parmi les autres sanctuaires gallo-romains de sommets, il n'en est aucun qui paraisse avoir été aussi considérable, aussi grandiose que celui de Mercurius Dumias au Puy-de-Dôme. Ni sur le Donon, ni sur le Mont Mercœur voisin de Langres, ni sur le Mont Martre de Paris, où cependant nous savons que des temples ont été construits, les vestiges archéologiques ne sont assez bien conservés ou n'ont été scrutés avec assez de soin pour qu'on puisse en tirer des conclusions quelque peu solides et précises. Dans cette série d'édifices religieux, seuls les sanctuaires du Mont de Sène, en Bourgogne, près de Châlon-sur-Saône et du Mont Martre d'Avallon ont été fouillés avec compétence. Mais ces deux sanctuaires appartiennent plutôt à la catégorie des temples ruraux ou *fana*, dont il sera question plus loin.

Plusieurs sanctuaires consacrés à des divinités de sources sont aujourd'hui connus en détail. Les plus importants sont ceux d'Apollo Moritasgus aux portes mêmes d'Alesia et de la déesse Sequana aux sources de la Seine.

Le sanctuaire d'Apollo Moritasgus, dont M. Espérandieu a déblayé la plus grande partie, comprenait, comme le temple de Mercurius Dumias, un édifice principal et des annexes [1]. L'édifice principal, dont un tiers environ se trouve encore sous terre, était suivant toute apparence de plan carré et entouré de portiques. L'un de ces portiques, celui du sud, qui a été entièrement dégagé, se terminait à ses deux extrémités est et ouest par des absides à peu près demi-circulaires; en son milieu, avait été ménagée une piscine de forme rectangulaire, où l'eau était amenée par une canalisation qui est demeurée intacte; on descen-

1. Sur le sanctuaire d'Apollo Moritasgus, voir les rapports de M. E. Espérandieu dans le *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 255 et suiv.; — 1912, p. 34 et suiv.; p. 189 et suiv.

dait par trois marches dans cette piscine, dont le fond était pavé de mosaïque blanche. Devant la piscine, au sud, s'étendait une plate-forme carrée, dont le rôle n'a pu être précisé. Au-delà de cette plate-forme, toujours vers le sud, apparaissent les fondations de plusieurs salles, parmi lesquelles a été retrouvé un hypocauste. Il y a là, dans cette partie du sanctuaire, un agencement thermal des mieux caractérisés, qui fait corps avec l'édifice principal. Autour de cet ensemble, sont éparses, sur les pentes orientales du mont Auxois, cinq constructions dont trois au moins étaient certainement des piscines ou renfermaient, selon l'expression de M. Espérandieu, des « cuves à ablutions ». De ces constructions, l'une est presque carrée, une autre est sur plan octogonal, la troisième est hexagonale. La canalisation qui les alimentait a été retrouvée dans un remarquable état de conservation. Quant aux deux autres annexes, de forme rectangulaire, leur destination est moins précise. Mais il n'est point douteux qu'elles appartenaient, elles aussi, au sanctuaire d'Apollo Moritasgus. Sans insister ici sur le rôle des piscines et sur la nature des rites pratiqués en l'honneur du dieu, nous voulons du moins mettre en lumière les analogies qui existent entre le sanctuaire d'Apollo Moritasgus et celui de Mercurius Dumias. Même complexité, due à l'existence d'annexes autour d'un édifice principal, même prédominance d'une vaste salle de plan carré entourée de portiques. Aux sources voisines d'Alesia comme au sommet du Puy-de-Dôme, le monument a été conçu moins peut-être comme la résidence de la divinité que comme le lieu de séjour des fidèles.

Le temple de Sequana se présente sous un aspect différent. Les fouilles, entreprises par la Commission des antiquités de la Côte-d'Or et dirigées sur place par H. Baudot [1],

1. H. Baudot, *Rapport sur les découvertes faites aux sources de la Seine*, dans les *Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 102 et suiv.

n'ont point rendu à la lumière la totalité du sanctuaire. Il est évident, néanmoins, d'après les résultats considérables obtenus, que ce sanctuaire était d'un seul tenant. Le plan des fondations dessine un quadrilatère de 57 mètres de long sur une largeur indéterminée. La façade principale était tournée vers l'est. L'intérieur était divisée en de nombreuses pièces. Au milieu, s'ouvrait une salle où jaillissait la source sacrée, qui s'écoulait par une rigole taillée dans la pierre et couverte de dalles. A droite de la source, deux marches en pierre conduisaient dans une *cella*, où probablement se trouvait l'image de la déesse. Les très nombreux ex-voto, qui ont été recueillis dans ce sanctuaire, étaient accumulés dans les diverses parties du temple; on les a retirés des ruines et des décombres. Si le plan général n'est plus ici le même que dans les deux sanctuaires précédemment étudiés, il n'en fait pas moins, lui aussi, contraste avec le plan courant des temples gréco-romains. Autour de la divinité, qui occupait le centre de l'édifice, plusieurs salles étaient sans doute aménagées pour les fidèles. Rien ne rappelle donc, dans le temple de Sequana, la disposition bien connue de la *cella* et du *pronaos* classique.

Du sanctuaire de Silvanus Sinquates, qui s'élevait au cœur même de l'Ardenne, n'ont survécu que des substructions peu distinctes. Toutefois, d'après l'étendue et la disposition de ces vestiges, on a pu conclure qu'à côté du temple vaste et somptueux, il y avait des bâtiments accessoires pour les ministres du culte. De nombreux débris de la décoration architecturale ont été exhumés du sol [1]. Le sanctuaire de la forêt d'Halatte [2], le temple du Mont-Berny près de Pierrefonds [3] aux lisières orientales de la forêt de

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3969.
2. *Congrès archéologique*, LXXII, 1905 (Beauvais), p. 334 et suiv.
3. V. Cauchemé, *Description des fouilles archéologiques exécutées dans la forêt de Compiègne*, 1re partie, p. 39 et suiv.

Compiègne n'étaient que de très modestes chapelles rurales, des *fana* [1].

Outre les sanctuaires, que leur emplacement même caractérise comme des hauts-lieux, des temples de sources ou de forêts, d'autres édifices religieux consacrés à des divinités indigènes de la Gaule romaine, avaient été construits soit dans de modestes villages, comme le temple de Mercurius Kanetonnensis chez les Lexovii, soit à l'intérieur de villes ou de gros bourgs, comme celui d'Ucuetis et de Bergusia à Alesia.

Le sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis, dont la recherche a été provoquée par la découverte du célèbre trésor d'argenterie ciselée connu sous le nom de Trésor de Berthouville, a été fouillé à deux reprises différentes, d'abord en 1861-1862 par Le Métayer-Masselin, puis par le P. de La Croix en 1896 [2]. Ces fouilles ont permis de reconnaître sur le même emplacement deux ensembles de constructions superposées, datant de deux époques différentes et dont les fondations chevauchent quelque peu les unes sur les autres. Il en résulte qu'il est malaisé de distinguer nettement les détails du plan ; mais la disposition générale de l'édifice s'aperçoit sans peine. Le sanctuaire était double ; il comprenait deux temples de forme presque carrée, précédés d'un péribole commun que des portiques entouraient de trois côtés. Ces portiques ou galeries étaient pavés de dalles blanches, et c'est probablement dans une cachette ménagée sous les dalles de la galerie orientale que le fameux Trésor avait été mis à l'abri au moment soit d'une invasion de Germains, soit de la révolte des Bagaudes. Comme le péribole est situé à l'est des deux temples, il est vraisem-

1. Voir pl. loin p. 352 et suiv.

2. Les deux publications les plus récentes consacrées au sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis sont : E. Babelon, *le Trésor d'argenterie de Berthouville (Eure)*, Paris, 1916 ; L. Coutil, *Archéologie gauloise, gallo-romaine, franque et carolingienne de l'arrondissement de Bernay (Eure)*, Evreux, 1917, p. 90 et suiv. — On trouvera dans ces deux ouvrages toute la bibliographie antérieure.

blable que les deux temples étaient orientés face à l'est et que l'entrée du sanctuaire se trouvait également à l'est. De l'existence des deux temples jumeaux, on a conclu, non sans raison, que le sanctuaire était consacré à deux divinités parèdres, Mercurius Kanetonnensis, dont le nom se lit sur quelques-uns des riches ex-voto qui composent le Trésor, et Maia ou Rosmerta, suivant que l'on donne à la déesse compagne de Mercurius son nom italique ou son nom gallo-romain. Le plan de ce sanctuaire ne correspond pas plus que celui des sanctuaires de Mercurius Dumias, d'Apollo Moritasgus, de Sequana, de Silvanus Sinquates au plan normal des temples gréco-romains. Sous une forme différente, on y trouve réalisées les mêmes conditions générales que dans les sanctuaires précités : vaste espace réservé aux fidèles ; adoption pour les temples proprement dits ou *cellae* du plan carré.

Le sanctuaire d'Ucuetis et Bergusia, à Alesia, n'a été décrit jusqu'à présent que sous le nom de Monument à crypte [1]. Mais ce monument présente, dans ses dispositions générales, une telle analogie avec le sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis que nous n'hésitons pas à le tenir pour un édifice sacré. Comme d'autre part on y a découvert un vase de bronze dédié à Ucuetis et Bergusia [2], l'édifice ne peut être que le sanctuaire commun de ces deux divinités. Ce sanctuaire se compose d'une construction précédée d'un préau ou péribole entouré de portiques. La construction, qui fait face au Nord, se divise en deux parties séparées par un couloir. A l'est, une pièce de forme rectangulaire s'ouvre directement sur le portique sud du péribole. A l'ouest, la partie supérieure du temple, sauf la paroi méridionale, s'est effondrée dans une salle souterraine ou crypte, à demi creusée dans la roche vive, et à laquelle donnait accès un

1. *Bulletin de la Société des sciences de Semur*, t. XXXVI, p. 358 et suiv.; *Bull. arch. du Comité*, 1913, p. 60 et suiv.

2. *Pro Alesia*, 3e année, p. 385 et suiv.

escalier de pierre qui a été retrouvé à peu près intact. Cet escalier, qui prend naissance sous le portique sud du péribole, et qui descend d'abord de l'ouest à l'est, puis du nord au sud, aboutit à un couloir, d'où par une porte cintrée on pénètre dans la salle souterraine. Cette salle souterraine et celle qui lui était superposée devaient être les parties essentielles de l'édifice ; c'est là qu'on a trouvé les vestiges décoratifs les plus importants. La salle, située à l'est du couloir central et qui est bien conservée, est de bonne construction, en petit appareil de moëllons, avec des montants en pierre de taille encadrant la porte et deux fenêtres ébrasées vers l'intérieur.

Les portiques du péribole étaient séparés de la cour centrale par des rangées de piliers carrés. Trois puits avaient été creusés dans ce péribole, l'un dans la cour centrale près du portique sud, un autre vers l'extrémité nord du portique de l'est, le troisième près de l'angle nord-ouest.

C'est dans un bloc de chaux calciné, éboulé au centre de la crypte, qu'a été découvert le vase de bronze dédié à Ucuetis et à Bergusia.

Si par l'allure générale de son plan, le sanctuaire d'Ucuetis et de Bergusia rappelle celui de Mercurius Kanetonnensis, par l'existence de la crypte, il se rapproche d'un autre sanctuaire du pays des Eduens, le temple dit du Mont de Sène, près de Santenay (Côte-d'Or), temple dont nous ne savons pas avec certitude à quelles divinités il était consacré, mais dont le plan nous est connu avec précision grâce surtout aux fouilles de J. G. Bulliot[1].

Les bâtiments du temple proprement dit forment un rectangle de 26 m. 10 sur 12 m. 90 entouré de portiques. Ce rectangle comprenait deux corps séparés par un couloir, ouvrant de l'est à l'ouest, et auquel on accédait par un escalier dont il ne reste que quatre marches. La partie méridionale ou de gauche comprend un carré central, *cella*,

1. *Mémoires de la Société Eduenne*, t. III, p. 139 et suiv.

de 5 m. 25 en œuvre du nord au sud et de 4 m. 65 de l'est à l'ouest, entouré d'un portique d'une largeur inégale. L'autre compartiment à droite du couloir est la reproduction du précédent sauf de légères variantes de détail ; il est lui aussi entouré de galeries. Sous cette *cella* de droite existait un caveau, où Bulliot pense qu'étaient renfermés le trésor et les principaux objets du culte [1]. Au Mont de Sène, comme dans le sanctuaire d'Ucuetis et de Bergusia, les deux compartiments de l'édifice étaient séparés par un couloir, et le compartiment de droite comprenait une pièce souterraine, caveau ou crypte.

Il est à peine besoin de faire remarquer, une fois de plus, combien le plan et l'aspect général de tels sanctuaires diffèrent du plan et de l'aspect général de la Maison Carrée ou du temple d'Auguste et Livie à Vienne ; à quel point, au contraire, ils expriment une conception originale de l'édifice sacré, de son rôle, de sa destination.

Le temple du Mont de Sène, de dimensions modestes, « n'offrait pas le caractère d'un édifice public, mais plutôt celui d'une bonne construction rurale de moyenne hauteur » [2]. De tels sanctuaires et d'autres plus simples encore ont été nombreux dans la Gaule romaine. Ce sont eux que l'on désigne sous le nom de *Fana*, surtout depuis la publication de l'étude si précise que leur a consacrée M. Léon de Vesly [3]. M. de Vesly s'est occupé directement des *fana* de la Seine-Inférieure et par comparaison de quelques *fana* découverts aux environs de Trèves. Avant lui Bulliot et Thiollier avaient réuni beaucoup d'observations sur les sanctuaires ruraux du pays des Éduens [4]. Le temple du Mont-Berny, au nord-est de Pierrefonds, qui présente des dispositions toutes semblables, a été étudié par

1. *Mémoires de la Société éduenne*, t III, p. 145 et suiv.
2. E. Espérandieu, *Recueil général..*, t. III, p. 214.
3. *Les Fana ou petits temples gallo-romains de la région normande*, Rouen, 1909.
4. *La Mission et le culte de Saint Martin...*, passim.

V. Cauchemé [1]. La conclusion qui se dégage de tous ces travaux relatifs à des régions de la Gaule romaine assez éloignées les unes des autres, c'est que, malgré des variantes de détail souvent fort accentuées, le *fanum* gallo-romain revêt partout des caractères communs.

« Les plans des petits édicules que nous étudions, écrit M. L. de Vesly, présentent tous l'analogie la plus remarquable; ils se composent de deux carrés concentriques et à faces parallèles, s'emboîtant l'un dans l'autre.... Ce plan de substructions peut répondre à deux dispositions générales : 1° habitation pourvue d'un atrium central ; 2° *cella* centrale entourée d'une galerie ou portique ». M. L. de Vesly montre que la première hypothèse doit être écartée, que dans aucun des édicules explorés n'ont été rencontrés les traits caractéristiques d'une villa gallo-romaine. « Les petits édicules carrés de la région normande sont donc des constructions périptères, c'est-à-dire composées d'une *cella* centrale entourée d'un portique ». De nombreux débris de colonnes ou de chapiteaux, toujours découverts à l'extérieur du grand carré, justifient pleinement cette conclusion.

Parmi ces *fana*, les uns sont des carrés parfaits, les autres des rectangles très voisins du carré. En moyenne, le côté du carré extérieur varie de 10 à 16 mètres, celui du carré intérieur de 4 m. 50 à 8 m. 50. Les *fana* sont exactement orientés, l'entrée faisant face à l'est, sauf exceptions déterminées par des circonstances locales. « Du portique, on pénétrait dans la *cella* par une ouverture établie, elle aussi, au Levant et correspondant au perron (par lequel on accédait au portique) ».

Quant à la couverture, M. de Vesly se prononce pour un toit de forme pyramidale s'étendant à la fois, par une pente uniforme, sur la *cella* centrale et sur le portique qui l'entoure.

1. Cauchemé, *Description des fouilles archéologiques...*, 1re partie, p. 29 et suiv., pl. VII.

Presque toujours le *fanum* proprement dit était flanqué d'une annexe, de dimensions modestes. M. de Vesly y voit l'habitation du gardien du temple. Mais il ajoute : « Les nombreuses statuettes non usagées de Vénus Anadyomène découvertes dans les déblais et souvent exclusivement là enseignent que le *custos* devait céder aux fidèles des images saintes, des reproductions de la divinité. La demeure du gardien était à la fois une loge et un magasin de vente, peut-être aussi un entrepôt des offrandes ». De même, au sanctuaire du Mont de Sène, c'est en dehors et à une certaine distance du temple proprement dit, dans une construction rectangulaire, isolée à 7 m. 60 au-dessous et à gauche du temple, que Bulliot a recueilli le plus grand nombre d'ex-voto, fragments de statuettes votives, bras, mains, jambes, pieds, etc. On peut se demander si de telles annexes ne servaient pas plutôt de *favissae* pour les offrandes dont il fallait périodiquement débarrasser les *fana*. Il est des cas, cependant, où l'habitation du prêtre a été reconnue à peu près certainement, par exemple au Mont de Sène et au Mont Martre d'Avallon.

Les *fana* gallo-romains étaient parfois doubles. C'était le cas, nous l'avons vu plus haut, du temple du Mont de Sène; le sanctuaire d'Apollo Vindonnus à Essarois présentait, dans son édifice principal, la même disposition [1]. Tel était aussi le plan d'un temple découvert à Champigny-lez-Langres [2]. Il est vraisemblable que dans ces *fana* était pratiqué le culte de deux divinités parèdres, comme dans le temple d'Ucuetis et Bergusia à Alesia. Les deux *cellae* de chaque sanctuaire, toutes deux sur plan carré ou presque carré, étaient isolées l'une de l'autre par un couloir central qui partageait l'édifice, pourtant unique, en deux compartiments à peu près égaux et semblables.

1. *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. III, p. 111 et suiv.

2. E. Babelon, dans le *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1892, p. 216 et suiv.

Ainsi, dans les modestes oratoires de campagne, disséminés loin des villes au bord des sources, à l'orée des grands bois, sur la cime des coteaux, le plan carré n'était pas moins fréquent ni moins caractéristique que dans les édifices plus considérables et plus somptueux. Ici, comme là, autour de la *cella* carrée, des portiques s'offraient aux fidèles ; un peu plus loin, des bâtiments annexes complétaient le sanctuaire. Il est incontestable que l'architecture religieuse gallo-romaine avait su garder, dans les temples consacrés aux divinités indigènes, une savoureuse originalité. « L'architecture des temples, écrit M. C. Jullian, a eu, dans les pays proprement celtiques, son type indigène, probablement le sanctuaire sur plan carré [1] ».

Il ne faudrait pas, toutefois, en conclure qu'un modèle uniforme fût partout exécuté. Nous avons signalé les différences qui séparent les sanctuaires de Mercurius Dumias, d'Apollo Moritasgus, de Sequana. De même, parmi les *fana*, il y avait des exceptions à la règle générale, des anomalies. Ainsi le temple du Mont Martre d'Avallon, s'il était bâti sur plan carré, semble n'avoir pas eu de *cella* centrale, mais s'être composé d'un portique en forme de cloître ; les colonnes, au lieu d'occuper la façade extérieure comme dans les *fana* de la région normande, s'élevaient à l'intérieur autour d'une aire découverte. L'entrée se trouvait à l'est, et c'est dans la galerie orientale du cloître qu'ont été trouvés la plupart des statues et fragments de statues qui ornaient le sanctuaire [2].

Près de Beaumont-le-Roger, sur le territoire des Eburovices, fut découvert en 1830 un édicule de forme circulaire, composé de deux murailles concentriques ; le diamètre total de la construction mesurait 12 mètres, celui du cercle intérieur 7 mètres. L'entrée de ce petit monument se trouvait à

1. *Revue historique*, t. LXXXI, p. 95.

2. E. Petit, *Le temple de Mercure sur le Mont Martre d'Avallon*, dans le *Bulletin de la Société des Sciences de l'Yonne*, t. LVIII (1904), p. 322 et suiv.

l'est; on y accédait par un perron de deux marches qui formait saillie. En face du perron une porte s'ouvrait dans la rotonde intérieure. Il est regrettable que l'on ne sache pas avec certitude si le buste votif d'Esumopas Cnusticus et les deux patères de bronze trouvées en même temps proviennent exactement des ruines de ce bâtiment circulaire. S'il en était ainsi, la destination religieuse en serait démontrée. On sait seulement que ces objets ont été trouvés dans les mêmes fouilles. Il est cependant vraisemblable que l'édicule circulaire est un *fanum*[1]. Faut-il voir dans le plan de ce *fanum* une imitation directe des temples ronds d'Italie, des *tholoi* helléniques? Ce serait chercher bien loin une explication que l'archéologie préhistorique gauloise nous fournit aisément. Il y eut des *fana* circulaires auprès des *fana* sur plan carré comme, parmi les habitations primitives des Celtes, il y avait des huttes rondes auprès des cabanes de forme rectangulaire.

Les sanctuaires indigènes de la Gaule romaine n'ont pas emprunté les grandes lignes de leurs plans à l'architecture gréco-romaine; ils en ont toutefois subi l'influence dans leur décoration. Les éléments essentiels de cette décoration étaient la colonne, le pilier, le pilastre, le chapiteau, l'entablement. Des colonnes, des piliers, des pilastres, des chapiteaux, des parties d'entablement, intacts ou fragmentaires, ont été exhumés des ruines de la plupart des sanctuaires indigènes aujourd'hui connus en détail. L'imitation, l'inspiration gréco-romaine, souvent gauche et maladroite, y est générale et évidente. Suivant l'importance et la célébrité des monuments, l'exécution est plus ou moins soignée. Mais ici toute originalité nationale fait défaut.

Ce n'était pas seulement dans les sanctuaires proprement dits, sommets de montagnes ou de coteaux, sources, fontaines et rivières, clairières, arbres isolés et futaies, temples bâtis par la main des hommes, que les Gallo-Romains ren-

1. L. Coutil, *Archéologie.... de l'arrondissement de Bernay*, p. 18 et suiv.

daient hommage à leurs anciennes divinités. Ils pratiquaient aussi leurs dévotions devant certains objets ou dans certains endroits pour lesquels ils éprouvaient une vénération particulière. Parmi ces objets, il faut accorder une mention toute spéciale aux pierres, aux mégalithes.

Nous avons signalé plus haut [1] l'existence, dans les territoires boisés occupés par les Médiomatriques et les Trévires, de parois rocheuses sur lesquelles étaient sculptés, plus ou moins grossièrement, des personnages divins, et nous avons admis que c'étaient là des lieux de culte. Toutefois, en de tels cas, on peut croire que les rites s'adressaient moins au rocher lui-même qu'à l'image dont il était orné. Le culte des pierres, pierres naturelles, rochers, pierres brutes dressées et disposées par la main des hommes, fut une des formes les plus répandues et les plus populaires du paganisme celte. Ce culte a-t-il été pratiqué dans la Gaule romaine? A-t-il survécu, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'indépendance gauloise? De cette survivance, les témoignages indirects sont innombrables, et quelques preuves directes peuvent être données.

Les témoignages indirects sont fournis par le folk-lore et par les traditions chrétiennes.

Il serait excessif d'affirmer que toutes les superstitions populaires sont des survivances de l'antique paganisme. Nous ne retiendrons ici, parmi ces superstitions, que les croyances et les légendes dont soit l'ensemble soit un ou plusieurs détails présentent des analogies certaines et précises avec tel ou tel élément des cultes gallo-romains.

Les rochers, les pierres naturelles, les mégalithes, dolmens, allées couvertes, menhirs, sont mis très souvent en relations par l'imagination populaire avec des génies féminins, les Fées, appelées parfois aussi Dames, Damettes, Commères, etc. [2]. Or les Gallo-Romains invoquaient les

1. P. 341.

2. P. Sébillot, *Le folk-lore de France*, t. I, p. 300 et suiv.; t. IV, p. 5 et suiv.; p. 21 et suiv. — S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. III,

Fatae, et le terme français Fées n'est que la traduction du latin *Fatae*. Si les Fées de nos contes et croyances populaires passent pour habiter les rochers, les pierres, les mégalithes, pour les avoir transportés, pour danser tout autour, il est vraisemblable que ce même rôle et de pareilles attributions étaient assignés aux Fatae, et par conséquent que les Gallo-Romains tenaient pour des lieux consacrés les dits rochers, pierres et mégalithes. Voici d'ailleurs une précision curieuse, et dans laquelle il nous paraît difficile de voir une simple coïncidence. Il n'est pas rare que les Fées, Dames, Damettes, Commères, dans leurs relations avec les rochers, les pierres et les mégalithes, aillent par trois [1] : or les Matres ou Matronae gallo-romaines formaient souvent une triade. En outre les noms donnés dans quelques régions à ces génies féminins ne peuvent-ils être rapprochés des mots Matres ou Matrae, qui désignaient les déesses antiques? « Sur la rive septentrionale du lac de Nantua, Maria Matre fait le couronnement d'une masse rocheuse qui rappelle une tête humaine vue de côté ;... suivant une tradition locale, ce rocher anthropomorphe ne serait pas un simple jeu de nature : une jeune châtelaine, nommée Marie Marte, retrouvait la nuit son amoureux au milieu du lac de Nantua où ils arrivaient en bâteau, chacun partant de la rive opposée; une nuit d'ouragan, la barque de la jeune fille chavira et elle se noya; en souvenir de son amie le jeune homme sculpta ce rocher et lui donna une forme humaine qu'il nomma Maria Matre » [2]. Ce nom de *Matre*, donné par la tradition populaire au rocher à forme humaine des environs de Nantua, paraît bien dérivé du mot *Mater* ou *Matra*. Il résulte de cette légende locale que le nom de *Marte* est l'équivalent de Matre. Or, dans tout le centre de la France, on connaît sous le nom de *Martes* des fées laides

p. 380 et suiv.; p. 413; — G. Guénin, *Les Rochers et les Mégalithes de Bretagne*, p. 35 et suiv.; — J. Toutain, dans *Pro Alesia*, N^lle^ série, t. IV, p. 51 et suiv.

1. P. Sébillot, *op. cit.*, I, p. 302 et suiv.; IV, p. 21, p. 25.
2. Id., *ibid.*, *op. cit.*, I, p. 301.

et malfaisantes, déchues et disgracieuses. « Les Martes étaient de grandes femmes brunes, aux bras nus ainsi que la poitrine, dont les mamelles descendaient jusqu'aux genoux; leurs cheveux épars tombaient presque jusqu'à terre. Elles inspiraient le plus grand effroi aux paysans, qu'elles poursuivaient en criant : « Tette, laboureur! » et en jetant leurs mamelles par-dessus leurs épaules » [1]. Ce portrait des Martes n'est-il point la caricature, imaginée sans doute et accentuée sous l'influence chrétienne, des Matres Kourotrophes de la Gaule Romaine? Les Martes sont en relation avec les dolmens et les menhirs; elles passent pour résider au milieu des rochers. A notre avis, les Fées et les Martes du folk-lore français sont les héritières directes des Fatae et des Matres gallo-romaines [2]. De celles-ci commes de celles-là, les rochers, les pierres brutes, les mégalithes étaient tantôt la résidence, tantôt même l'œuvre. D'où nous pouvons déjà conclure qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, rochers, pierres et mégalithes avaient souvent un caractère sacré aux yeux des Gallo-Romains, que les uns et les autres étaient de véritables lieux de culte.

Les légendes chrétiennes sont ici d'accord avec les traditions populaires. Beaucoup de rochers, de pierres brutes, de mégalithes sont mis en rapports soit avec le Diable, soit avec la Vierge ou les Saints; le Diable y réside ou les hante, les a lancés ou laissé tomber; la Vierge ou tel Saint les a apportés, déposés là où ils se trouvent [3]. Il y a lieu de croire que Satan succède aux divinités païennes. Quant à la Vierge

1. P. Sébillot, I, p. 315 et suiv.; IV, p. 29 et suiv.

2. « Certains amas de pierres brutes sont dits *grottes, roches aux mères.* Ces mères ou *maires* sont les *matres* gallo-romaines, dont le culte survit aujourd'hui dans celui des fées, dames et demoiselles » (S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 382).

3. P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, I, p. 300 et suiv.; IV, p. 5 et suiv.; — S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 382 et suiv.; — G. Guénin, *Les Rochers et les Mégalithes de Bretagne*, p. 7 et suiv., p. 17 et suiv.

et aux Saints, ils ont chassé les faux dieux de leurs sanctuaires et ont pris leur place, conformément aux prescriptions envoyées par saint Grégoire-le-Grand à l'apôtre de la Grande-Bretagne, Augustin [1]. Les légendes chrétiennes fournissent donc une seconde série de témoignages en faveur du caractère religieux des rochers et des mégalithes. Dans certains cas même, il y a plus qu'une légende : le culte a survécu. « A Plouaret (Côtes-du-Nord), un grand dolmen est devenu la Chapelle des Sept Saints. Un exemple plus frappant encore est celui du dolmen de Saint-Germain-sur-Vienne, près de Confolens, qui fut transformé en chapelle vers le XII[e] siècle. Ailleurs on a transporté un monument mégalithique dans une église pour mettre fin aux pratiques superstitieuses dont il était l'objet : tel est le cas d'un menhir à l'entrée de la cathédrale du Mans [2] ». Souvent des croix ont été gravées, sculptées ou plantées sur des menhirs [3] ; parfois aussi des tables de dolmens ont servi de supports à des croix de pierre ou de fer [4]. Si le christianisme s'est ainsi approprié des mégalithes, c'est que les Gallo-Romains les tenaient pour sacrés, célébraient devant eux ou autour d'eux des cérémonies et des pratiques rituelles, s'y rendaient comme à des sanctuaires, témoignaient en passant près d'eux leur vénération.

Enfin, parmi les superstitions dont les rochers, les pierres et les mégalithes sont l'objet, il en est une qui nous semble être également une preuve indirecte de leur valeur religieuse. C'est la croyance à l'existence de trésors enfouis sous les gros blocs, au pied des menhirs, à l'intérieur des dolmens [5]. Plusieurs découvertes archéologiques

1. Saint Grégoire-le-Grand, *Epistulae*, XI, 56 : — J. Toutain, dans *Pro Alesia*, XII[e] série, t. IV, p. 55 et suiv.

2. S. Reinach, *op. cit.*, t. III, p. 402.

3. Id., *ibid.*, p. 402 et suiv.

4. L. Coutil, *La Chapelle Saint-Eloi-de-Nassandres* (Eure), p. 19 et suiv., fig. 16 p. 37, et fig. 17 (p. 41).

5. P. Sébillot, *op. cit.*, t. I, p. 331 et suiv. ; t. IV, p. 19 et suiv. ; p. 36. — S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. III, p. 425. — G. Guénin, *Les Rochers et les Mégalithes de Bretagne*, p. 77 et suiv.

ont prouvé que les sanctuaires gallo-romains renfermaient tantôt de grandes quantités de monnaies, tantôt de véritables trésors d'argenterie. Si dans l'imagination populaire d'immenses richesses existent sous certains rochers et mégalithes, ne peut-on y voir un vague et lointain souvenir de l'époque où nos ancêtres apportaient à ces rochers et à ces mégalithes leurs offrandes et leurs ex-voto ?

Les inductions que nous avons tirées, en ce qui concerne le caractère sacré des pierres ou du moins de certaines pierres à l'époque gallo-romaine, des données fournies par le folk-lore, les traditions populaires et les légendes chrétiennes, se trouvent confirmées par quelques faits et par divers monuments, peu nombreux, il est vrai. Les faits, ce sont les interdictions répétées, formulées par des conciles, des évêques, des chefs francs du v^e^ au viii^e^ siècle, contre le culte dont les pierres étaient encore l'objet en Gaule à cette époque. Les textes significatifs ont été cités par Alexandre Bertrand et par M. S. Reinach. En 452 le canon 23 du Concile d'Arles déclare coupable de sacrilège tout évêque dans le territoire duquel des infidèles pratiquent le culte des arbres, des fontaines, des *pierres*, et qui néglige d'abolir ces usages. En 567 le concile de Tours conjure les évêques et les prêtres « de chasser de l'Eglise tous ceux qu'ils verront faire devant *certaines pierres* des choses qui n'ont point de rapport aux cérémonies de l'Eglise... » Au vii^e^ siècle, saint Eloi défendait aux fidèles de « porter des flambeaux aux temples des idoles, aux *pierres*, aux fontaines, aux arbres, aux carrefours, et de faire des vœux à aucune de ces choses ». A la même époque, le concile de Nantes de 658 s'élevait en termes précis contre les mêmes pratiques : « En des lieux sauvages et cachés au fond des bois, le peuple trompé par les démons vénère *des pierres*, leur adresse des vœux et leur porte des ex-voto ; il faut que ces *pierres* soient renversées et si bien cachées que leurs adorateurs ne puissent plus les retrouver ». Plus d'un siècle plus tard, en 789, Charle-

magne répétait dans un de ses Capitulaires les mêmes prescriptions : « Des insensés allument des chandelles et pratiquent toutes sortes de superstitions auprès des arbres, des *pierres* et des fontaines. Nous ordonnons que ces usages soient abolis. Sera traité comme sacrilège qui, après la publication du présent édit, ne fera pas disparaître de son champ les simulacres qui y sont dressés ou qui s'opposera à leur destruction [1]. » De tous ces textes il ressort que les pierres, du moins certaines pierres, étaient encore dans la Gaule mérovingienne, en même temps que les arbres et les sources, des lieux de culte populaires et particulièrement vénérés.

M. S. Reinach remarque qu' « on n'a pas signalé d'interdiction [contre le culte des pierres] dans les pays où il n'y a pas de monuments mégalithiques; aussi est-il très probable que les textes en question se rapportent bien aux menhirs et aux pierres sacrées [2] ». Le folk-lore et les légendes chrétiennes nous apprennent cependant que les rochers et les pierres naturelles ont été vénérés comme les mégalithes.

Les monuments de l'époque gallo-romaine, qui attestent le caractère sacré des pierres, sont très rares. On peut cependant en mentionner trois. La stèle de pierre brute, dressée au bord du Clain près du lieu-dit le Vieux-Poitiers et sur laquelle se lit une inscription celtique[3], est considérée par les archéologues compétents comme un menhir. L'inscription, gravée en caractères latins, date très probablement des premiers siècles de l'ère chrétienne. Le menhir de Kernuz porte sculptées sur ses faces les images de Mercurius, Mars, Minerva, Hercules. A Alesia, un sanctuaire gallo-romain fut construit autour d'un mégalithe de caractère dolménique [4]. Les Gallo-Romains ont donc donné

1. A. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, p. 400 et suiv.; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. III, p. 400.
2. S. Reinach, *op. cit.*, III, p. 400.
3. V. pl. haut, p. 305.
4. J. Toutain, dans *Pro Alesia*, N^lle^ série, t. IV, p. 49 et s., p. 59 et s.

l'exemple aux chrétiens : en gravant sur des menhirs des dédicaces et des images divines, ils appliquaient un procédé analogue à celui que les chrétiens adoptèrent, quand ils gravèrent ou plantèrent des croix sur maints mégalithes. En bâtissant la cella d'un de leurs sanctuaires autour d'un monument dolménique, les habitants d'Alesia ne faisaient point autre chose que ce que firent plus tard les chrétiens à Plouaret, et à Saint-Germain-sur-Vienne [1].

Il n'est donc point douteux, malgré la rareté des preuves directes et contemporaines, que les pierres, les rochers et les mégalithes aient été pour les Gallo-Romains des lieux de culte particulièrement vénérés. C'était là évidemment un legs du passé, d'un passé sans doute fort lointain. Les blocs rocheux, qui par leur forme ou leur position paraissent se détacher du sol, le dominer ou l'écraser; les mégalithes, lourdes pierres érigées, superposées ou groupées soit au cœur des forêts, soit sur les landes solitaires, soit dans les vallons reculés, ont de bonne heure inspiré aux populations de la Gaule un respect superstitieux. L'influence de la civilisation gréco-romaine et des cultes venus d'Italie et d'Orient fut impuissante à déraciner ces traditions et les pratiques qui s'y rattachaient.

En résumé, si nous voulons caractériser brièvement les sanctuaires des divinités indigènes de la Gaule Romaine, il nous suffira de rappeler l'énumération de saint Eloi dans l'une de ses homélies : « Ne portez point de flambeaux aux *temples des idoles*, aux *pierres*, aux *fontaines*, aux *arbres*, ni aux *carrefours* et ne faites de vœux à aucune de ces choses ». Temples, c'est-à-dire sanctuaires vastes et complexes comme ceux de Mercurius Dumias, d'Apollo Moritasgus, de Sequana, de Silvanus Sinquates, de Mercurius Kanetoncnsis, d'Ucuetis et Bergusia, ou simples chapelles rurales comme les *fana* des Éduens, des Lingons, des Trévires, des Calètes ; pierres, c'est-à-dire rochers et méga-

1. V. pl. haut, p. 360.

lithes ; fontaines, c'est-à-dire sources proprement dites, étangs et lacs, fleuves et torrents ; arbres enfin, c'est-à-dire futaies forestières, boqueteaux, bouquets d'arbres ou arbres isolés : cette énumération est à peu près complète ; les découvertes archéologiques la corroborent. Par sa date, le texte auquel nous l'empruntons prouve que de tels sanctuaires ont été fréquentés pendant toute la période gallo-romaine, qu'ils l'étaient même encore sous les Mérovingiens. En cette matière, les coutumes ancestrales ont non seulement survécu à l'indépendance gauloise ; elles ont résisté aux progrès du christianisme ; elles se sont parfois même imposées à lui.

3.

Sur les rites que les Gallo-Romains pratiquaient dans les sanctuaires de leurs divinités indigènes et partout où ils croyaient ces divinités présentes, nous devons nos renseignements les plus abondants et les plus précis aux découvertes archéologiques. Quelques textes d'historiens anciens, quelques témoignages qui datent de l'époque mérovingienne confirment et complètent ces renseignements.

Les musées et les collections d'antiquités gallo-romaines renferment en grand nombre des monuments de pierre, ornés de reliefs et portant des inscriptions de caractère certainement religieux, que l'on désigne d'habitude sous le nom d'autels. Ces autels formés en général d'un pilier de section carrée ou rectangulaire qui repose sur un socle mouluré et que termine à sa partie supérieure un couronnement plus ou moins compliqué, sont de dimensions variées ; il en est de très petits, comme plusieurs autels des Proxumae trouvés à Nîmes, dont la hauteur n'atteint pas 0 m. 20 ; d'autres, au contraire, dépassent un mètre et plus de la base au sommet. Or le rite que les anciens accomplissaient le plus fréquemment sur l'autel était la

libation. Le geste caractéristique de la libation est très rarement représenté sur les autels gallo-romains consacrés à des divinités indigènes ; on le voit, attribué à Hercules lui-même, sur un autel des Quatre Dieux trouvé à Amberloup, près d'Arlon (Luxembourg) [1] ; on le reconnaît aussi sur une stèle mutilée de la région de Trèves [2]. A défaut du geste lui-même, la présence sur les faces des autels d'une patère avec ou sans manche, d'un vase à anse du type souvent appelé *guttus*, ou encore d'un coffret à encens (*acerra*) [3] nous permet de croire que la libation n'était pas un rite inconnu dans les cultes indigènes de la Gaule romaine. Mais ce serait une erreur de vouloir donner à cette conclusion une portée trop générale. Le nombre des autels, qui sont ainsi décorés, est fort restreint. En outre beaucoup des prétendus autels gallo-romains n'ont pas pu servir aux cérémonies du culte. C'étaient des socles ou des cippes ; tel est le cas pour les autels dits des Quatre Dieux, qui supportaient soit une colonne soit un autre socle et une colonne [4]. Les curieux monuments, découverts à Reims, qui portent sur une de leurs faces une figure tricéphale, ne sont pas des autels, puisque leur table supérieure est souvent ornée d'une tête de bélier et d'un oiseau [5]. Si donc l'on ne veut pas exagérer le sens et la portée des données fournies par les autels gallo-romains, on se bornera à conclure que la libation était parfois pratiquée par les Gallo-Romains en l'honneur de leurs divinités indigènes, mais qu'elle ne semble pas avoir été un rite extrêmement répandu ni populaire.

1. Espérandieu, *Recueil général*, n° 4126, p. 286.
2. Id., *ibid.*, n° 5117.
3. Cf. en particulier la série des autels pyrénéens (Espérandieu, *ouvr. cité*, n^{os} 844, 846, 847) ; quelques-uns des autels consacrés à Mars Lelhunnus chez les Aturenses (Id., *ibid.*, n° 1043) ; un autel anépigraphe de Langres (Id., *ibid.*, n° 3231).
4. Par exemple, les colonnes de Cussy et de Merten (Id., *ibid.*, n^{os} 2032 et 4425).
5. Id., *ibid.*, n^{os} 3656 et suiv.

Les offrandes, simples offrandes ou ex-voto, tenaient dans le culte de ces divinités une place beaucoup plus considérable. Nous n'insisterons pas sur les offrandes communes aux cultes gallo-romains et à presque tous les autres cultes païens du monde antique. Comme les Grecs, les Italiotes, les Africains, les peuples d'Orient, nos ancêtres consacraient dans les sanctuaires, pour témoigner leur dévotion et leur gratitude, des images divines, statues, statuettes, reliefs de pierre, figurines de bronze et de terre cuite. Ils y apportaient aussi les prémices des fruits de la terre, si l'on en juge par le nombre de vases en terre cuite, surtout de plats, d'assiettes, de coupes, de bols recueillis intacts ou en morceaux dans plusieurs *fana*. De même ils offraient aux divinités des autels, des patères et des vases de bronze ou d'argent, destinés peut-être à enrichir le mobilier rituel des sanctuaires. Il n'y a, dans ces diverses catégories d'offrandes, rien qui soit particulier aux cultes indigènes de la Gaule romaine.

La découverte récente de plusieurs milliers de lampes fort modestes en terre cuite au lieu dit le Châtelard des Lardiers, non loin de Forcalquier (Basses-Alpes), ne révèle point un rite particulier à la Gaule romaine [1]. On sait que des lampes étaient déposées dans les sanctuaires de la Grèce et de Rome [2].

Mais les découvertes archéologiques nous ont appris que ce n'étaient pas là les seules offrandes consacrées par les Gallo-Romains à leurs divinités indigènes. Dans maints sanctuaires ont été recueillis d'autres objets, d'une nature plus originale et dans lesquels il est bien difficile de ne pas voir des offrandes et des ex-voto. Ce sont d'abord des hachettes en pierre, en bronze, en plomb. M. L. de Vesly a découvert dans plusieurs *fana* de la région normande qu'il a fouillés, des séries entières de hachettes en pierre polie

1. *Bull. archéol. du Comité*, 1913, p. 193 et suiv.

2. Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, s. v. *Lucerna* p. 1336 et suiv.

de l'âge néolithique, plus rarement des haches de l'époque paléolithique ; il les tient pour des offrandes ou des ex-voto [1]. Son opinion est d'ailleurs confirmée par d'autres trouvailles. A Saint-Aubin-sur-Gaillon (Eure), M. G. Poulain a trouvé dans un sanctuaire, qui comprenait deux *fana* voisins, près de vingt hachettes en pierre polie [2]. Plusieurs haches de pierre polie ont été découvertes par M. Espérandieu dans le sanctuaire d'Apollo Moritasgus à Alesia [3]. Plus de 50 simulacres de hachettes en plomb ont été recueillies ensemble à Uriage, ainsi qu'une lamelle de plomb, représentant la façade d'un petit temple dont le faîte est surmonté par une hachette à deux tranchants et dont le soubassement porte la même image [4]. Enfin une inscription qui provient de Cadenet (Vaucluse) nous apprend qu'un certain Quartus consacra deux haches votives au couple divin Mars et Dexsiva [5]. Il n'est donc point douteux que ce fût un rite populaire, non seulement dans les régions de la Gaule le plus éloignées de l'Italie, mais même en pleine Narbonaise, d'offrir aux divinités indigènes des haches ou des hachettes soit de pierre soit de métal [6].

Le caractère sacré des haches de pierre ou de bronze a été depuis longtemps reconnu par les archéologues et les historiens des religions. Ces objets préhistoriques ont été mis en relation par l'imagination populaire avec les phénomènes orageux ; les noms courants qui leur sont donnés, *Pierres de tonnerre*, *Pierres de foudre*, *Pierres de l'éclair*, *Carreaux de tonnerre*, attestent ces superstitions [7]. La hache a été l'objet d'un véritable culte pendant les âges de

1. L. de Vesly, *Les Fana*, p. 28, 49, 88, 107, cf. p. 115.
2. *Bullet. arch. du Comité*, 1914, p. 473 ; 1915, p. 160.
3. *Id.*, 1910, p. 277 ; 1912, p. 59 ; 1914, p. 182.
4. *Revue épigr.*, t. V, p. 104, n. 18.
5. *C, I. Lat.*, XII, 1063.
6. Cf. une découverte du même genre au temple du Mont Berny, près de Pierrefonds (Oise) : V. Cauchemé, *Description des fouilles archéologiques exécutées dans la forêt de Compiègne*, 1re partie, p. 39 et suiv.
7. P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, t. IV, p. 67. — J. Déchelette, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 482.

la pierre et du bronze [1]. Sans doute ce n'est point là un fait strictement particulier à la Gaule ; le culte de la double hache ou bipenne fut populaire dans toute l'Asie antérieure du nord de la Syrie à l'île de Ténédos, en passant par la Carie et la Troade, ainsi que dans la Crète minoenne. Toutefois, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'offrande de haches en pierre, en bronze, en plomb aux divinités indigènes de la Gaule romaine est une survivance du passé et non une importation, à travers l'Italie, de l'Orient méditerranéen. Comme la croyance au caractère sacré des mégalithes, l'emploi rituel des haches et hachettes de pierre et de métal plonge, par ses racines, dans le passé même du pays.

On a parfois rapproché les haches votives du maillet ou marteau, l'attribut du dieu gallo-romain Sucellus-Silvanus. Telle est, en particulier, l'interprétation que M. Hirschfeld donne des hachettes de plomb trouvées près d'Uriage [2]. Nous ne pensons pas qu'il soit possible de confondre les deux objets. Sur les très nombreuses images soit du dieu au maillet soit de son attribut figuré isolément, ce maillet ne ressemble ni de près ni de loin à une hache, même à une bipenne. On a d'autre part recueilli en divers lieux de la Gaule des maillets ou marteaux votifs, dont la forme diffère nettement de celle des haches [3]. Un fragment, représentant une main qui tient un maillet cylindrique à manche très court, a été trouvé dans le temple du Mont de Sène, fouillé par Bulliot ; ce maillet est considéré à juste titre comme une offrande ; d'autres fragments de même provenance représentent des mains tenant des patères ou des vases remplis de fruits [4]. On sait que le maillet était, à l'époque gallo-romaine, l'attribut principal et caractéris-

1. J. Déchelette, *ouvr. cité*, t. II, p. 254, p. 483.

2. *C. I. Lat.*, XII, 2250 ; *Revue Epigr.*, t. V, p. 104, n° 18.

3. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 185 (trouvaille de Lacoste, entre Apt et Cavaillon, dans le Vaucluse) ; Espérandieu, *Recueil général*, nos 2076 et 3633.

4. Espérandieu, *ouvr. cité*, n° 2174.

tique du dieu Sucellus-Silvanus. On a discuté sur le sens de cet attribut, mais nul n'a pu en contester le caractère religieux. Ici encore, comme dans le cas des haches votives, les dévots offraient à la divinité des objets tenus pour divins, soit par leur origine, soit par leur signification.

Tel paraît être également le cas des clefs votives. Si quelque doute a été formulé sur l'authenticité de la clef de bronze dédiée au dieu Brixantus, la découverte de clefs nombreuses dans plusieurs sanctuaires indigènes gallo-romains, entre autres dans les temples d'Ucuetis et Bergusia, d'Apollo Moritasgus, de Sequana, dans plusieurs *fana* de Normandie, semble bien prouver que de tels objets étaient souvent consacrés à la divinité, comme offrandes ou comme ex-voto. Or la clef fut donnée comme attribut, dans la Gaule romaine, à plusieurs divinités, à Epona, à Sucellus-Silvanus, comme en Italie, à Janus et Portunus, comme en Orient au dieu léontocéphale de la religion mithriaque [1].

Deux autres séries d'objets peuvent être encore signalées ici, bien que la certitude de leur usage rituel ne soit pas formellement établie : ce sont les colliers du genre dit *torques* et les rouelles.

Dans les sanctuaires indigènes qui ont été fouillés, on n'a recueilli que bien rarement des *torques* ou des débris de torques. C'est peut-être un *torques* que représentent les deux serpents d'argent massif découverts dans le temple de Mercurius Kanetonensis à Berthouville [2]. Dans les *fana* de la région normande, M. L. de Vesly signale seulement un fragment de *torques* au *fanum* de la Mare du Puits [3], M. Espérandieu ne paraît en avoir trouvé nulle trace au sanctuaire d'Apollo Moritasgus. Ni les temples du pays des Eduens ni

1. Sur la question des clefs votives, cf. *Pro Alesia*, Nouvelle série, t. III, p. 25 et suiv.; p. 120 et suiv.

2. E. Babelon, *Le trésor d'argenterie de Berthouville*, p. 146, pl. XXXIII; L. Coutil, *Archéologie de l'arrondissement de Bernay*, p. 162.

3. L. de Vesly, *Les fana..*, p. 108.

ceux de la région de Trèves n'en ont fourni. Cependant nous savons par un texte de Florus qu'au temps de leur indépendance les Gaulois consacraient des *torques* à celui de leurs dieux que les Romains assimilaient à Mars [1]. D'autre part une inscription de Riez (Basses-Alpes) nous apprend que Valerius Symphorus et Protis consacrèrent à Aesculapius, entre autres ex-voto, un *torques* d'or fait de deux serpents, *torquem aureum ex dracunculis duobus* [2]. Il est aussi fort probable, suivant l'interprétation de MM. Jullian et de Pachtère, que l'ensemble des bas-reliefs sculptés sur le fameux autel des Nautes de Lutèce représente l'offrande d'un *torques* à Jupiter Optimus Maximus et à Tibère par les membres de cette corporation [3]. Sans doute il ne s'agit dans l'inscription de Riez ni sur l'autel de Paris de divinités indigènes ; mais il serait tout à fait surprenant que les Gallo-Romains eussent offert des *torques* à des divinités étrangères comme Aesculapius et Jupiter Optimus Maximus, s'ils avaient cessé d'en consacrer à leurs propres divinités. Nous savons d'ailleurs que le *torques* avait aux yeux des Gaulois et des Gallo-Romains un caractère sacré ; nous avons vu qu'il était un des attributs accoutumés de la divinité accroupie, tricéphale, à la tête ornée de bois de cerf ou de renne [4].

Pour les rouelles, la question se pose comme pour les *torques*. Aucune découverte significative de rouelles n'est signalée dans les sanctuaires indigènes qui ont été fouillés méthodiquement. M. Espérandieu a trouvé près du temple d'Apollo Moritasgus deux moules à rouelles, l'un en terre cuite, l'autre en pierre. Il en conclut que les rouelles fabriquées à l'aide de ces moules étaient vendues comme amulettes aux fidèles du dieu [5]. Toutefois on ne peut affirmer

1. Florus, II, 4 : « *Mox... vovere de nostrorum militum praeda Marti suo torquem...* »

2. *C. I. Lat.*, XII, 354.

3. *Revue des Études anciennes*, 1907, p. 263 et suiv. ; — Espérandieu, *Recueil général...*, n° 3132, p. 210.

4. V. plus haut, p. 263 et suiv.

5. *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 204 et suiv.

que ces objets fussent offerts à la divinité. Ce que l'on sait, c'est que la rouelle, emblème solaire, avait un caractère religieux et qu'elle est représentée par d'innombrables monuments tant de l'époque gallo-romaine que des âges antérieurs [1]. Il est donc très probable qu'elle a joué un rôle important dans les rites populaires de la Gaule romaine.

D'autres objets ont été ramassés en plus ou moins grand nombre dans les *fana*, et autres lieux de cultes indigènes gallo-romains : en particulier des fibules, des anneaux et des bagues, des bracelets, des clous votifs [2], des clochettes de bronze [3], sans que l'on puisse, d'après les documents aujourd'hui connus, déterminer avec précision le sens religieux qui leur était attribué. Mention spéciale doit être faite de certains fossiles, tels que des oursins, trouvés en amas avec des hachettes de pierre, et de divers outils ou fragments d'outils préhistoriques [4]. Il est vraisemblable que les Gallo-Romains attribuaient à ces fossiles et à ces outils une origine mystérieuse et un caractère sacré.

Une autre catégorie d'offrandes habituellement déposées dans les sanctuaires indigènes est constituée par les monnaies. La destination de ces monnaies est nettement préci-

1. J. Déchelette, *Manuel d'archéologie*, II, p. 413 et suiv., p. 885 et suiv.; Ch. Renel, *Les Religions de la Gaule*, p. 216 et suiv.; A. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, p. 185 et suiv.

2. Voir en particulier L. de Vesly, Les *fana*, p. 115; Espérandieu, *Bul. arch. du Comité*, 1910, p. 272 et suiv.; 1912, p. 52 et suiv.; 205 et suiv.; *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 128 et suiv.; J.-G. Bulliot, *Le Temple du Mont de Sène*, pl. XVII et suiv.; Babelon, *Le trésor d'argenterie de Berthouville*, p. 18 et suiv.

3. *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. X, p. XXXII; cf. *ibid.*, t. II, p. 151 et pl. XV.

4. L. de Vesly, *Les fana*, p. 84, p. 86, p. 102. — G. Poulain, *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 408 et suiv.; 1914, p. 471, 473; — J.-G. Bulliot, *Le Temple du Mont de Sène*, pl. XVII et suiv. — Le caractère sacré attribué par les Gaulois aux oursins fossiles est démontré par la découverte du tertre du Poiron en Saint-Amand (Deux-Sèvres). Au centre de ce tertre, qui ne renfermait aucun vestige funéraire, cinq plaques de schiste formaient une sorte de coffre au milieu duquel se trouvait un oursin fossile : G. Chauvet, *Revue archéologique*, 1900, I, p. 281 et suiv.

sée, au moins dans quelques cas, par les circonstances mêmes de la trouvaille. Par exemple, au temple de Sequana, 830 monnaies étaient accumulées, en même temps que 120 ex-voto de bronze représentant diverses parties du corps humain, dans un vase en terre de forme ovoïde, recouvert, en guise de couvercle, d'une feuille de plomb pesant 10 kilogrammes. Le vase porte l'inscription : *Deae Sequana(e) Rufus donavit*[1]. Quelle que soit la raison pour laquelle ces monnaies et ces ex-voto ont été réunis dans ce vase, il paraît évident que ces deux séries d'objets n'auraient pas été ainsi groupées, si les monnaies n'étaient point, elles aussi, des offrandes. Dans le sanctuaire d'Apollo Moritasgus, M. Espérandieu a recueilli plus de 400 monnaies, dont 43 gauloises et 365 romaines ; ces monnaies ont été trouvées, en même temps que de nombreux ex-voto, dans les parties du sanctuaire spécialement consacrées au culte, et dénommées par M. Espérandieu temple rectangulaire avec piscine, temple octogonal, grand temple [2]. Les 20 monnaies romaines découvertes dans le sanctuaire dolménique d'Alesia proviennent toutes de la cella ou de ses abords immédiats [3]. Parmi les *fana* de la région normande explorés par M. de Vesly, il en est un au moins qui fournit au point de vue qui nous occupe un indice caractéristique ; c'est celui de la Butte des Buis, dans la forêt de Louviers (Eure). Toutes les monnaies que M. de Vesly a découvertes dans cet oratoire ont été trouvées au centre même de la cella, autour de dalles de pierre disposées en un carré d'un mètre de côté et qui portent les traces d'un feu violent [4].

Même en l'absence de données aussi précises, le nombre seul des monnaies retrouvées dans maints sanctuaires

1. H. Baudot, *Rapport sur les découvertes faites au sources de la Seine*, dans les *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 119, pl. X.

2. *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 263 et suiv.; 1912, p. 43 et suiv.

3. *Ibid.*, 1913, p. 401 et suiv.

4. L. de Vesly, *Les fana*, p. 28.

indigènes empêche de supposer que ce sont là des monnaies perdues par les fidèles. Ce nombre atteint toujours plusieurs dizaines, quelquefois dépasse la centaine [1]. Comment admettre que des monnaies si nombreuses fussent restées dans les sanctuaires, si elles n'avaient pas été des offrandes?

D'ailleurs, avant les Gallo-romains, les Gaulois indépendants avaient l'habitude d'offrir à leurs divinités des métaux précieux, soit en lingots, soit monnayés. Les textes de Strabon et de Diodore de Sicile, souvent cités à ce propos, ne signalent pas seulement les richesses jetées dans les lacs ou étangs sacrés ; ils mentionnent formellement des temples et des sanctuaires. Strabon nomme, outre les ἱεραὶ λίμναι, d'une part les στηκοί, d'autre part le ἱερόν de Tolosa [2]. Diodore ne parle même pas des étangs sacrés ; il donne ce renseignement général : « dans les temples et les enceintes sacrées de ce pays [la Celtique supérieure] se trouve entassé beaucoup d'or offert aux dieux, et, quoique tous les Celtes aiment l'argent, pas un n'ose y toucher, tant la crainte des dieux le retient ». Il n'y a point lieu de nous étonner que peu à peu des pièces de monnaies se soient substituées, pendant la période gallo-romaine, aux lingots de métal. Il est moins surprenant encore que l'on n'ait pas trouvé dans ces modestes sanctuaires des monnaies d'or ou d'argent. Ils étaient surtout fréquentés par de petites gens, aux ressources fort restreintes. Et de plus ils furent pillés, comme les cités et les villas gallo-romaines, par les hordes germa-

1. Par exemple près de 300 au temple du Mont de Sène, près de Santenay (Côte-d'Or) ; 104 au temple du Mont Martre, près d'Avallon ; plus de cent dans le double sanctuaire de Champigny-lez-Langres, fouillé par M. le chanoine Maugère; 86 au sanctuaire de Saint-Aubin-sur-Gaillon (Eure) fouillé par M. Georges Poulain ; 96 dans le fanum de la Cité de Limes, près Dieppe ; 64 au fanum de la Butte-des-Buis près Louviers (Eure) ; 232 au fanum du Catelier de Criquebeuf-sur-Seine (Eure) ; plus de 300 au fanum de la Mare-du-Puits (Seine-Inférieure) ; un grand nombre dans le temple de Mercurius Kanetonensis, à Berthouville ; plusieurs centaines dans les temples de la région de Trèves (Mohn, Nattenheim, etc.) et de Metz.

2. Strab., IV, 1 § 13.

niques, dès la fin du IIIe et pendant le IVe et le Ve siècle de l'ère chrétienne.

Ces monnaies, offertes aux divinités indigènes de la Gaule romaine, forment, quand on a pu les recueillir en assez grand nombre dans un seul et même sanctuaire, de très longues séries au point de vue chronologique. Souvent la série commence par des monnaies gauloises, par des consulaires de la République romaine, par des monnaies de César ou d'Auguste ; presque toujours elle se prolonge soit jusque dans la seconde moitié du IIIe siècle entre 250 et 275, soit jusqu'aux règnes de Constantin et de ses successeurs. En voici quelques exemples : au temple de Sequana, la plus ancienne monnaie est à l'effigie d'Auguste, la plus récente date du règne de l'usurpateur Maximus (384-388) [2] ; au sanctuaire d'Apollo Moritasgus, les plus anciennes monnaies sont des monnaies gauloises des Eduens, des Sénons, des Lingons, des Séquanes, des Arvernes ; les plus récentes ont été frappées sous Valentinien II et Arcadius [3]. Dans le fanum de la Butte des Buis, près de Louviers, les dates extrêmes sont fournies par un as consulaire et une monnaie de Constantin II ; au fanum du Catelier de Criquebœuf, par un potin gaulois attribué aux Eburovices et par une monnaie de Maximus ; au fanum de la Mare du Puits, par une monnaie gauloise des Senons et par une monnaie de Maximus [4]. Au temple du Mont de Sène, la série monétaire s'étend d'Auguste à Arcadius [5]. Ce caractère des groupes de monnaies retrouvés dans les sanctuaires gallo-romains est fort significatif. Il permet de distinguer ces séries d'autres groupes, plus considérables, mais composés

1. Diodor. Sicul., V, 27.

2. H. Baudot, *Rapport sur les découvertes faites aux sources de la Seine*, dans les *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 122.

3. *Bull. archéol. du Comité*, 1910, p. 263 et suiv. ; 1912, p. 43 et suiv.

4. L. de Vesly, *Les fana*, p. 141.

5. J.-G. Bulliot, *Le temple du Mont de Sène, à Santenay (Côte-d'Or)*, p. 21.

de monnaies frappées pendant une période beaucoup plus courte; il permet surtout de déterminer avec quelque précision vers quelle époque tel ou tel sanctuaire a été détruit ou délaissé, tel ou tel culte est tombé en décadence.

Faut-il considérer comme des offrandes antiques les petites trompes en terre qui ont été découvertes en très grand nombre au sommet du Mont Ventoux? « Dans des travaux de terrassement pratiqués ces temps derniers, écrivait Allmer en 1887, pour la construction d'un observatoire au sommet de la montagne, a été découvert un amas considérable de petites trompes en terre cuite. Le son un peu sourd, mais non disgracieux, que l'on en tire est assez analogue à celui que le vent peut produire. Difficilement on imaginerait un objet de dévotion plus propre à être présenté comme offrande à une divinité personnifiant le vent », et Allmer pensait que cette divinité, adorée sur le Ventoux, n'était autre que le Circius, ce vent violent de la Narbonaise auquel Auguste avait, si nous en croyons Sénèque, consacré un autel [1]. Allmer ajoutait : « Actuellement encore, c'est l'usage dans le pays, à la fête de la Saint-Jean d'été, de parcourir les champs en soufflant dans de petites trompes en terre cuite; cet usage peut bien n'être qu'un souvenir conservé d'une pratique païenne. » Toutefois le savant épigraphiste lyonnais n'était pas absolument convaincu de l'antiquité des petites trompes découvertes au Ventoux; « ce dépôt ne remonte peut-être pas, observait-il, au delà du moyen âge [2] ». Nous doutons que la pratique païenne, dont l'usage moderne est peut-être une survivance, puisse être rapportée au culte d'un dieu du vent. Il est plus vraisemblable que les anciens habitants du pays soufflaient dans des trompes en terre cuite pour chasser les génies malfaisants de leurs champs, de leurs pâturages et de leurs forêts, comme à Rome les Saliens et en Crète les prêtres

1. V. plus haut, p. 314.
2. *Revue épigr.*, II, p. 262.

de Zeus Idaios frappaient de leurs lances sur des boucliers. Puis ils consacraient à la divinité du Ventoux, qui passait à leurs yeux pour veiller du haut de la montagne sur toute la région d'alentour, l'instrument bruyant qui leur avait servi à écarter ces mauvais esprits.

Toutes ces offrandes, les Gallo-Romains les apportaient à leurs divinités indigènes, dans les sanctuaires et les lieux de culte considérés comme leurs demeures. Nous avons vu que ces sanctuaires et ces lieux de culte étaient de nature et d'aspect très variés. Ce n'étaient pas seulement des édifices plus ou moins simples et compliqués. Le sommet d'une montagne; les taillis d'une forêt ; un rocher de forme étrange ou caché dans un bois ; une source, une mare, un lac, un fleuve ; un groupe d'arbres ou simplement un arbre remarquable soit par sa taille soit par son âge ; un monument mégalithique : voilà des lieux où nos ancêtres plaçaient le séjour de leurs divinités indigènes [1]. Ils y déposaient des offrandes; les conciles du Ve et du VIe siècle, les homélies de Saint Eloi, les Capitulaires de Charlemagne ne cessèrent de protester avec énergie contre la résistance obstinée des populations de la Gaule à s'abstenir de cette pratique [2].

L'archéologie et les textes sont ici, une fois de plus, d'accord. Au sommet du Donon, les stèles votives ont été trouvées, non pas à l'intérieur ou dans le voisinage immédiat des temples bâtis, mais autour du rocher qui forme à l'est la pointe même de la montagne [3]. Sur le Ventoux, aucune trace de construction n'a été relevée ; les trompes en terre cuite, offrandes présumées à la divinité locale, étaient accumulées sur le sol même [4]. Des figurines votives en terre cuite, des ex-voto de pierre et de bronze ont été

1. Voy. plus haut, p. 334 et suiv.
2. A. Bertrand, *La religion des Gaulois*,, p. 400 et suiv.
3. O. Bechstein, *Les antiquités du Donon*, trad. Baldensperger, p. 7 et suiv.
4. V. plus haut, p. 375.

souvent recueillis dans des mares, dans des sources, dans des piscines [1]. Nous savons par le texte déjà cité de la vie de saint Germain, évêque d'Auxerre, que ce Gallo-Romain suspendait encore, au début du v[e] siècle, les têtes des fauves qu'il tuait à la chasse aux branches d'un pin qu'il entourait d'une dévotion toute particulière [2]. M. S. Reinach croit avec beaucoup de vraisemblance que les interdictions prononcées par les conciles, puis par Charlemagne, contre le culte des pierres, s'appliquaient surtout aux monuments mégalithiques [3].

Il résulte donc de tous ces témoignages que des offrandes étaient déposées ou suspendues par les Gallo-Romains non seulement dans les *aedes* sacrés, mais partout où la divinité leur paraissait présente, en rase campagne aussi bien que dans les villes, en plein air ou même dans les eaux courantes et stagnantes aussi bien que sous les portiques et dans les *cellae* des sanctuaires. Dès lors on peut se demander s'il ne faut pas considérer comme des offrandes certains groupes d'objets semblables à ceux qui proviennent de sanctuaires connus et qui ont été trouvés dans des mares ou près des sources, au pied de certains arbres, dans le voisinage de dolmens et de menhirs.

Nous pensons qu'il n'est pas inutile d'examiner à ce point de vue les listes aujourd'hui publiées de dépôts préhistoriques, de trésors de monnaies celtiques et de trésors de monnaies romaines.

Les groupes d'objets préhistoriques, armes, outils, anneaux, etc., entassés volontairement sur un même point, parfois enfermés soit dans un vase d'argile ou de métal, soit dans un réduit aux parois formées de dalles presque brutes ou de murettes en pierres sèches, ont depuis long-

1. G. Guénin, *La déesse gallo-romaine des eaux*, p. 35 et suiv.; Espérandieu, *Les fouilles d'Alesia (Croix Saint-Charles)*, dans le *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 266 ; 1912, p. 42, p. 190.

2. V. plus haut, p. 299 et suiv.

3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 400 et suiv.

temps attiré l'attention des archéologues et des préhistoriens [1]. On les désigne d'habitude par les noms de *cachettes* ou *dépôts*. Parmi ceux qui les ont étudiés, E. Chantre, J. Evans, P. Du Chatellier leur attribuent des causes et un caractère exclusivement pratiques et profanes. Les dépôts de l'âge du bronze auraient été constitués, les uns par des fondeurs, les autres par des marchands, ceux-ci en temps de troubles par crainte des rapines, ceux-là le long des routes suivies par les colporteurs pour rendre plus facile l'approvisionnement de ces marchands ambulants. D'autres savants ont fait intervenir, pour expliquer ces dépôts, une intention différente. Le danois Worsae, puis le Dr Closmadeuc, enfin Déchelette ont montré que plusieurs dépôts présentaient, en raison de leur emplacement ou de leur composition, un caractère religieux, votif. Montelius avait aperçu, lui aussi, au moins pour certains cas particuliers, l'intérêt et la valeur de cette explication.

La découverte, dans plusieurs sanctuaires gallo-romains, d'ex-voto préhistoriques en silex ou en métal, donne une très grande force à la thèse précisée spécialement par J. Déchelette. Les depôts de haches en pierre qui nous paraissent pouvoir être interprétés dans ce sens sont ceux de Bernon, près d'Arzon, dans la presqu'île de Ruys (Morbihan) ; — de Castennec, aux environs de Pontivy (Morbihan) ; — de Penmarch (Finistère) ; — de Clarens (Drôme). Les objets groupés dans ces dépôts sont de dimensions restreintes, parfois minuscules ; beaucoup d'entre eux n'ont jamais servi ; jamais ils n'ont été ni même pu être des armes ou des outils. Suivant toute apparence, ce sont des ex-voto, des offrandes ; il n'a été observé auprès d'eux ni dans leur voisinage aucune trace de restes funéraires.

Quant aux dépôts dits de l'âge du bronze, ils sont en France extrêmement nombreux. J. Déchelette a pu, en 1910,

1. Sur ces dépôts, cf. notre étude : *Le caractère sacré de certains dépôts d'objets préhistoriques*, dans *Pro Alesia*, nouvelle série, t. IV, p. 61 et suiv.

dresser une liste de tels dépôts contenant 762 numéros, Trois dépôts d'objets d'or, ceux de Vieux-Bourg-Quintin (Côtes-du-Nord), de Lanrivoaré (Finistère), de Nesmy (Vendée) semblent appartenir à la catégorie des dépôts votifs en raison de leur composition variée et de leur emplacement : sous un énorme bloc de pierre ; — dans un vase recouvert d'une pierre plate ; — dans un réduit, fermé par des blocs de granit et recouvert d'une dalle, au milieu d'un étang.

Les dépôts d'objets de bronze ont été souvent découverts dans des tourbières, dans des marais, dans des mares ou fontaines, sous des mégalithes ou près de mégalithes ; les haches ou hachettes, qui y sont de beaucoup les objets les plus fréquents et les plus abondants, y sont disposées parfois en cercles, parfois en couches soigneusement superposées, parfois suivant des figures régulières. Il arrive aussi que la composition même des dépôts, groupant à la fois des armes, des outils, des objets de parure (bracelets, torques, anneaux, fibules, grains de colliers), des lingots de métal et des culots de fonte, suggère l'idée d'un trésor de sanctuaire.

Ces dépôts d'objets préhistoriques doivent-ils être attribués à la période même à laquelle appartiennent les éléments dont ils se composent ? On s'exposerait, croyons-nous, à de graves erreurs si l'on s'en tenait à ce point de vue. Des dépôts de hache en pierre polie ont été découverts dans des sanctuaires de l'époque gallo-romaine. M. G. Chauvet a prouvé que les objets les plus caractéristiques du trésor de Nesmy, datés par J. Déchelette de l'âge du bronze, c'est-à-dire du second millénaire avant J.-C., étaient beaucoup plus récents et de fort peu antérieurs à la conquête romaine. Il convient en outre de remarquer que la plupart des dépôts, dont la valeur religieuse est vraisemblable, ont été trouvés dans les régions de la Gaule où la civilisation gréco-romaine pénétra beaucoup moins qu'ailleurs, en Vendée, en Bretagne, en Normandie. Il ne serait pas étonnant qu'aux lisières occidentales de l'Aquitaine et de la Lugdunaise d'antiques objets de bronze, armes et bijoux, aient été

offerts en ex-voto sous l'empire romain, dans les sanctuaires indigènes, dans ces sanctuaires que constituaient les sommets des collines, les étangs et les marais, les bois ou les alentours des grands arbres, les rochers naturels ou les mégalithes.

La liste des Trésors de monnaies celtiques dressée par M. Adrien Blanchet dans son *Traité des monnaies gauloises* donne lieu aux mêmes observations que la liste des dépôts de l'âge du bronze établie par J. Déchelette [1]. De ces trésors, il en est beaucoup dont l'emplacement et la composition doivent attirer notre attention. Lorsqu'un trésor de monnaies celtiques a été découvert dans une source, dans une fontaine, dans un marais, au bord d'un étang ou d'un lac, sous un bloc de pierre ; au pied d'un arbre ou en pleine forêt ; dans une rivière, tout près d'un gué ou d'un point de passage certain ; au sommet d'une éminence, au centre d'une lande, au passage d'un col : n'y a-t-il pas là un indice suffisant pour nous suggérer que ce trésor est un trésor de sanctuaire, comme le trésor qui a été trouvé dans le temple de Sequana, aux sources de la Seine ? Quand d'autre part, en même temps que des monnaies, le trésor renferme soit des bijoux, bagues, fibules, torques, colliers et grains de collier, soit des lingots d'argent ou d'or, ne sommes-nous pas autorisés par tout ce que nous savons des rites gaulois et gallo-romains à voir dans ce trésor un groupe d'offrandes ou d'ex-voto ? Et l'hypothèse ne devient-elle pas une quasi certitude, quand dans une cachette pratiquée au sommet d'une éminence, on recueille, en même temps que des monnaies, des rouelles de différents modules ?

Mais, peut-on nous objecter, en admettant que de tels trésors soient formés vraiment d'offrandes consacrées à une divinité, ils ne peuvent provenir de sanctuaires ou de

1. Cf. notre article : *Le caractère sacré de certains trésors de monnaies celtiques et de monnaies romaines*, dans *Pro Alesia*, Nouvelle série, t. IV, p. 81 et suiv.

lieux de culte gallo-romains, puisqu'ils se composent exclusivement de monnaies celtiques. L'observation est juste en principe ; toutefois n'oublions pas que des monnaies celtiques ont été recueillies pêle-mêle avec des monnaies romaines dans des sanctuaires dont la popularité a duré jusqu'au IIIe et au IVe siècle de l'ère chrétienne ; les fidèles ne jugeaient pas nécessaire d'offrir à la divinité les monnaies les plus récentes. En outre, si les lieux de culte, dont proviennent les trésors formés uniquement de monnaies antérieures à la conquête romaine, furent délaissés après la chute de l'indépendance gauloise, l'existence de ces trésors nous aide du moins à prouver que la présence de trésors de monnaies romaines dans les sanctuaires gallo-romains atteste la survivance d'un rite indigène.

M. Adrien Blanchet a consacré un livre entier aux trésors de monnaies romaines découverts dans les Gaules. Leur nombre dépasse 800. Il en est dans ce nombre, qui ont été trouvés dans des sources, dans des rivières, en pleine forêt, au pied d'arbres très vieux, au sommet de collines et de montagnes ; il en est d'autres qui comprenaient, outre des monnaies, des bijoux, des pièces d'orfèvrerie, des figurines, des lingots de métal précieux. Nous sommes pleinement autorisés à penser que de tels trésors ont un caractère religieux et que le lieu de leur découverte fut jadis un sanctuaire.

Cette étude rapide des dépôts préhistoriques, des trésors de monnaies celtiques et de monnaies romaines, non seulement nous permet d'attribuer à plusieurs de ces dépôts et trésors un caractère religieux, mais encore nous montre à travers les divers âges de la préhistoire et de l'histoire la continuité des mêmes rites. Le passage de la hache de bronze à la monnaie celtique, puis romaine, n'est-il pas un fait de nature à confirmer la valeur monétaire attribuée aux haches ? « L'extrême abondance des haches (de bronze) dans les dépôts de Bretagne et de Normandie a permis de supposer que, tout au moins à la fin de l'âge du bronze,

elles auraient servi de monnaies primitives, en même temps que d'outils. A l'appui de cette théorie du *celt-monnaie*, on a fait valoir la faible épaisseur d'un certain nombre d'exemplaires, vraiment trop minces pour avoir pu servir d'armes ou d'instruments, ou encore les dimensions minuscules de quelques autres... Il est vrai que ces particularités peuvent encore s'expliquer par l'hypothèse d'une consécration ou d'une offrande votive aux divinités. Mais on en a noté d'autres assez concluantes : à Brécy (Aisne) où l'on a trouvé plusieurs kilogrammes de haches à douille, de faucilles, de lances, chacun des morceaux dont la brisure avait été faite intentionnellement, avait un poids sensiblement uniforme, ce qui semblerait faire croire que l'on pouvait s'en servir comme monnaies courantes » [1].

Ainsi le rite gallo-romain, qui consistait à déposer des monnaies dans les lieux de cultes indigènes, se rattache, à travers le rite celtique analogue, à un rite des temps préhistoriques, l'offrande des haches de bronze, et ce rite lui-même n'est peut-être que la transformation d'un rite encore plus ancien, l'offrande des haches de pierre.

Dans maints sanctuaires gallo-romains, on a trouvé en quantité souvent considérable, des monuments de pierre ou de métal représentant soit des enfants emmaillotés, soit des membres ou des parties du corps humain. Les sanctuaires, où ces découvertes ont été faites, sont principalement : le sacellum de Sainte-Sabine, dans la vallée de l'Ouche, au nord-ouest de Beaune (Côte-d'Or) [2] ; celui de Massingy-les-Vitteaux, au sud d'Alise-Sainte-Reine, dans la vallée de la Brenne (Côte-d'Or) [3] ; le temple d'Apollo Moritasgus, à Alesia [4] ; le temple de Sequana, aux sources mêmes de la

1. J. Déchelette, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 254.
2. Espérandieu, *Recueil*,.., 2040, 2041, 2044, 2049.
3. Id., *ibid.*, 2391 et suiv.
4. Espérandieu, dans le *Bulletin arch. du Comité*, 1910, p. 255 et suiv. ; 1912, p. 34 et suiv. ; p. 189 et suiv.

Seine [1] ; le temple d'Apollo Vindonnus à Essarois, au sud-est de Châtillon-sur-Seine (Côte-d'Or) [2] ; le sacellum de Montbouy sur le Loing, entre Montargis et Châtillon-sur-Loing (Loiret) [3] ; le temple de la forêt d'Halatte, au nord de Senlis (Oise) [4]. Dans ces divers lieux de culte on a recueilli, outre des statues ou statuettes de personnages humains, comme on en a rencontré dans tous les sanctuaires antiques, des images d'une nature plus spéciale, telles que : enfants emmaillotés ; — têtes, bustes et torses ne provenant pas de statues qui auraient été brisées, mais isolés et indépendants ; — jambes et pieds, également isolés ; — mains et doigts ; — seins ; — organes sexuels ; — yeux. De ces objets, les uns sont en pierre ; d'autres consistent en lames de bronze, dont celles-ci sont découpées de manière à représenter tel ou tel membre du corps humain, dont celles-là portent l'image de tel ou tel organe figurée par des lignes pointillées ; d'autres enfin, plus rarement, sont grossièrement taillés en bois [5]. Il n'est point douteux que ces objets aient été offerts, en souvenir d'une guérison, aux divinités des sanctuaires dans lesquels ils étaient déposés. La plupart de ces divinités étaient des dieux ou des déesses de sources : c'est le cas, par exemple, sans aucun doute, à Massingy-les-Vitteaux, à Alise Sainte-Reine, aux sources de la Seine, à Essarois. Les eaux de ces fontaines passaient pour avoir des vertus thérapeutiques, et les Gallo-Romains attribuaient une telle action aux divinités mêmes, qu'ils

1. Espérandieu, *Recueil..*, 2403 et suiv. ; cf. H. Baudot, *Rapport sur les découvertes archéologiques faites aux sources de la Seine*, dans les *Mémoires de la Commission des Antiquités du département de la Côte-d'Or*, t. II, p. 95 et suiv.

2. Espérandieu, *Recueil...*, 3411 et suiv. ; cf. *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. III, p. 111 et suiv.

3. Espérandieu, *Recueil...*, 2970.

4. Id., *ibid.*, 3864 et suiv. Plusieurs ex-voto, consistant en mains, doigts, pieds, yeux, oreilles, ont été trouvés en divers points de la forêt de Compiègne : S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, nos 481 et suiv.

5. Cf. L. Bonnard, *La Gaule thermale*, p. 259 et suiv.

s'imaginaient résider dans ces fontaines. Ces croyances et les pratiques, qui en dérivaient, ont été répandues et populaires dans tout le monde antique ; de nombreux témoignages en ont été relevés dans les temples d'Asklepios-Æsculapius, à Epidaure [1], à Athènes [2], à Rome [3], pour ne citer que les plus importants. Mais c'est peut-être en Gaule que nous pouvons en saisir avec plus de clarté le sens rituel, grâce à un texte curieux de César. Les savants qui ont étudié les rites du culte d'Æsculapius se sont bornés à dire que ces offrandes (*donaria*) étaient de caractère propitiatoire ou votif. « L'usage qu'avaient adopté les Romains de déposer des offrandes dans les sanctuaires d'Esculape et des autres divinités guérisseuses venait de la Grèce. On faisait aux dieux des promesses et des vœux pour obtenir d'eux la guérison. Les fidèles ne se contentaient pas de leur élever des statues auprès de leurs autels ou de rédiger en leur honneur des inscriptions louangeuses. Ils apportaient dévotement au temple des objets de marbre ou d'argent ou de terre cuite, qui représentaient les dieux eux-mêmes ou les malades ou seulement les parties du corps rappelées à la santé. Ceux qui n'avaient pas les moyens de manifester autrement leur gratitude et qui ne pouvaient faire les frais d'une inscription ou d'un présent en matière précieuse tenaient à donner tout au moins à leurs divins bienfaiteurs une modeste et grossière image de terre cuite » [4]. Seul, à notre connaissance, M. Homolle a formulé ou plutôt esquissé une explication plus précise : « ne pouvant offrir le membre lui-même, on en offrait l'image » [5].

Le texte de César nous fournit, pour l'interprétation du rite au moins chez les Gaulois et les Gallo-romains, un point

1. Defrasse et Lechat, *Epidaure*, p. 190.
2. P. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*, p. 97 et suiv.
3. M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'antiquité*, p. 229 et suiv.
4. M. Besnier, *op., cit.*, p. 229 et suiv.
5. Art. *Donarium* du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. II, p. 375.

de départ certain. « Les Gaulois atteints de maladies graves, comme ceux qui prennent part aux combats et qui s'exposent aux dangers, ou bien sacrifient des victimes humaines, ou bien s'engagent par un vœu à sacrifier de telles victimes ; ils croient en effet que le seul moyen de satisfaire la volonté des dieux immortels est de leur offrir une vie d'homme pour une vie d'homme » [1]. Dans cette phrase de César, il s'agit certainement d'un rite privé, puisque l'historien écrit, immédiatement après, que les Gaulois célèbrent des sacrifices publics du même genre [2].

Ainsi, aux yeux des Gaulois, l'apparition chez un être humain d'une maladie grave annonçait que la divinité voulait prendre possession de la vie de cet être humain, et la vie de celui-là ne pouvait être sauvée que si une autre vie humaine était donnée en échange à la divinité, c'est-à-dire sacrifiée. Telle était l'idée fondamentale dont les Gaulois s'inspiraient dans le culte des dieux et des déesses auxquels ils attribuaient le double pouvoir d'infliger et de guérir les maladies. Mais le gouvernement impérial interdit en Gaule comme en Afrique les sacrifices humains [3]. Il fallut trouver un substitut à la victime humaine. Suivant la règle, qui paraît avoir été appliquée ailleurs [4], ce substitut fut l'image même de la victime. Au lieu d'immoler à la divinité un être humain, on apportait dans son sanctuaire une statue ou une statuette, soit en ronde bosse soit en relief sous la forme d'une stèle. Ces images étaient les unes sculptées dans la pierre, d'autres modelées en terre cuite, d'autres

1. *De bello gallico*, VI, 16 :... *qui sunt affecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent.... quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse aliter Deorum immortalium numen placari arbitrantur.*

2. *Ibid.* : *publiceque ejusdem generis habent instituta sacrificia.*

3. Plin., *Nat. hist.*, XXX, 4.

4. Sur cette substitution, le texte le plus caractéristique se trouve dans Dion. Halicarn., I, 38. Cet auteur explique que les Argées, ces mannequins que chaque année les Pontifes romains précipitaient dans le Tibre du haut du Pons Sublicius, représentaient d'antiques victimes humaines.

peut-être coulées en bronze ou simplement découpées dans une feuille de métal, d'autres enfin, mais plus rarement, taillées en bois. Parmi les images, qui ont été exhumées de divers sanctuaires gallo-romains, les plus curieuses et à certains égards les plus significatives sont celles qui représentent des enfants emmaillotés ; on en a recueilli aux temples de Sainte-Sabine, d'Apollo Moritasgus à Alesia, de la dea Sequana aux sources de la Seine, d'Apollo Vindonnus à Essarois, de la forêt d'Halatte [1]. Pour que la divinité ne ravît pas l'enfant à l'affection de ses parents, on lui consacrait l'image du petit être que la maladie menaçait de mort.

Ce qui corrobore l'explication que nous donnons de ce rite, c'est que plusieurs images soit d'adultes soit d'enfants, trouvées dans ces sanctuaires, paraissent vêtues d'un costume rituel, ou tout au moins d'insignes particuliers. Baudot, qui a pris part en 1836 aux fouilles du temple de Sequana, les décrit en ces termes : « Devant la poitrine et derrière le dos... est une espèce de *bulla* ou fibule, de forme plate et circulaire, retenue par des cordons plats également, croisés devant et derrière, passant sur les épaules et sous les bras » [2]. MM. Espérandieu et W. Deonna, dont l'attention a été attirée par ces ornements, sont d'accord pour leur attribuer un caractère religieux, rituel, talismanique ou liturgique [3]. On les a comparés aux bandelettes ou *vittae*, dont les victimes animales étaient pourvues dans les sacrifices ordinaires. Ces images sont donc bien, non pas des offrandes ou de simples ex-voto, mais de pseudo-victimes ou des substituts de victimes.

D'autre part, dans les cas d'affections localisées, il parut inutile de donner à la divinité l'image de tout le corps du

1. M. L. Bonnard signale des trouvailles analogues à Coren (Cantal), à Vichy (Allier), à Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire) : *La Gaule thermale*, p. 269 et suiv.

2. *Mémoires de la Commission des Antiquités du département de la Côte-d'Or*, t. II, p. 108 et suiv.

3. E. Espérandieu, *Revue archéologique*, 1909, I, p. 358 et sqq. ; — W. Deonna, *Pro Alesia*, nouvelle série, t. IV, p. 38 et sqq.

malade. On se borna à lui livrer, pour ainsi dire, la partie du corps ou le membre spécialement atteint par la maladie. De là ces torses, qui ne sont point des débris de statues intactes, mais qui ont été sculptés tels qu'ils nous sont parvenus [1]; de là ces bustes et ces têtes, qui sont le plus souvent, en dépit d'une exécution grossière, de véritables portraits; de là surtout, ces jambes, ces pieds, ces mains, ces seins, ces yeux, ces doigts, ces organes sexuels, ces oreilles, modelés en pierre ou découpés dans le métal et dont plusieurs semblent déformés, comme si l'on avait essayé de figurer le mal dont ils souffraient [2].

Lorsqu'il a été possible de reconnaître avec certitude et précision dans quelle partie des temples de sources ces offrandes étaient déposées, on a constaté que beaucoup d'entre elles avaient été jetées soit dans la source elle-même soit dans les piscines qui en recueillaient l'eau. C'est le cas, par exemple, au sanctuaire d'Apollo Moritasgus à Alesia; plusieurs *donaria* ont été recueillis dans les bassins où aboutissaient les eaux qui sourdent à l'extrémité orientale du Mont Auxois [3]. M. Bonnard, dans son livre sur *La Gaule thermale*, cite des faits analogues à Coren (Cantal), à Saint-Honoré-les-Bains (Nièvre), à la fontaine de Léomont près de Lunéville (Meurthe-et-Moselle), à Luxeuil (Haute-Saône) [4]. Ailleurs, sans doute lorsque le sanctuaire était menacé de pillage, de nombreux *donaria* étaient soit groupés dans un vase, comme au temple de Sequana, soit dissimulés dans une cachette, comme au sanctuaire de Massingy-lès-Vitteaux : on voulait les soustraire ainsi à toute profanation.

1. Le plus caractéristique de ces monuments est la stèle du temple de Sequana, qui représente un torse d'homme, du cou aux genoux, placé sur un autel. Cette stèle est intacte. Or ni la tête ni les bras n'ont été sculptés : Espérandieu, *Recueil général*, n° 2429. Dans le même sanctuaire, on a trouvé des torses figurés en bas-relief sur un fond encadré d'un bandeau uni : id., *ibid.*, n° 2430.

2. L. Bonnard, *La Gaule thermale*, p. 293 et suiv.

3. E. Espérandieu, *Bull. arch. du Comité*, 1912, pp. 42, 45.

4. L. Bonnard, *op. cit.*, p. 273 et suiv. : cf. p. 162.

De ces divers rites, qui ont été révélés par maintes et maintes découvertes, ne résulte-t-il pas que toutes ces images de corps, de parties de corps, de membres humains étaient vraiment *sacrifiées*, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire offertes à la divinité comme substitut des corps, des parties de corps, des membres réels et vivants? Lorsqu'un mal les frappait, nos ancêtres s'imaginaient que la divinité réclamait soit leur vie, si la maladie était générale, soit tel ou tel membre de leur corps si elle était localisée. Au début, par l'effet de ce raisonnement simpliste et brutal dont César s'est fait l'écho, les Gaulois immolaient une victime humaine pour sauver l'existence menacée. L'influence de Rome provoqua l'évolution de ce rite cruel vers des pratiques plus humaines : aux victimes en chair et en os furent substituées des images de pierre, de bois ou de métal, images du corps entier, images de la partie du corps ou du membre que le mal avait atteints.

Des statuettes d'animaux ont été trouvées dans plusieurs sanctuaires indigènes de la Gaule romaine, d'autres portent des dédicaces à des divinités locales. Suffit-il, pour expliquer ces pratiques, de rappeler que très souvent des animaux étaient immolés en l'honneur des dieux et que non moins souvent l'image de la victime fut substituée, par raison d'économie, à la victime elle-même? Nous ne le pensons pas. D'ailleurs parmi ces statuettes, il en est qui représentent des chevaux, des chiens, des cerfs, des sangliers, et il ne semble pas que de tels animaux aient été sacrifiés habituellement aux divinités gallo-romaines. En outre, il n'est pas certain qu'une seule et même explication puisse valoir pour tous les cas aujourd'hui connus. Il nous paraît nécessaire d'étudier avec précision le problème ici posé.

Parmi les images d'animaux de caractère religieux, nous devons d'abord écarter celles qui représentent ou qui accompagnent des divinités : taureaux à trois cornes, serpents à tête de bélier ou serpents cornus, juments et pou-

lains d'Epona [1], etc. La présence de telles images dans les sanctuaires gallo-romains est un fait banal, sans valeur particulière. Mais tel n'est pas le caractère d'un grand nombre de figures d'animaux. En voici une série provenant de sanctuaires, dont la physionomie et le rôle nous sont connus avec certitude : dans les ruines du sacellum de Sainte-Sabine, ont été recueillis, outre un bœuf de pierre [2], des fragments de stèles où l'on croit reconnaître des chevaux [3]; dans le temple de Sequana, aux sources de la Seine, ont été découverts des statuettes et fragments de statuettes de bœuf et de cheval [4], ainsi que la figurine en os d'un chien dont le cou est cerclé d'un large collier [5]; au sanctuaire de la forêt d'Halatte, pêle-mêle avec les enfants emmaillotés, les torses, les bustes, les jambes, les seins, on a trouvé des images, intactes ou mutilées, de bœufs, de chevaux, de porcs, ainsi qu'un pied de bovidé, constituant par lui-même un ex-voto et dans lequel il ne faut pas voir un fragment d'une image complète de l'animal [6]. Le temple de la déesse Januaria à Beire-le-Châtel, au nord-est de Dijon (Côte-d'Or), a fourni diverses statuettes de taureaux, dont les unes représentent peut-être des animaux divins à trois cornes, et dont les autres semblent bien être de simples ex-voto [7]; du même sanctuaire proviennent des groupes de colombes, de caractère probablement votif [8].

Si les attributions de la déesse Januaria restent obscures, nous savons au contraire quel rôle les Gallo-Romains prêtaient à la déesse Sequana et aux divinités anonymes du sacellum de Sainte Sabine et du temple de la forêt d'Halatte;

1. Voy. plus haut, pp. 208, 240 et suiv., 267 et s., 278 et s., 283 et suiv.
2. S. Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, III, p. 215, n° 6.
3. Espérandieu, *Recueil*, n° 2041.
4. H. Baudot, *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 95 et suiv.
5. S. Reinach, *Répertoire*, IV, p. 525, n° 5.
6. Espérandieu, *Recueil*, n°s 3884 et 3886.
7. Espérandieu, *Recueil*, n°s 3624, 3632.
8. Id., *ibid.*, n° 3636.

ce qu'on leur demandait, c'étaient des guérisons. Les images d'animaux, qu'on venait apporter dans leurs sanctuaires, avaient le même sens rituel que les statuettes d'enfants emmaillotés, que les torses, les bustes, les têtes, les divers membres de pierre, de métal, de terre cuite, offerts par les malades avant ou après que leurs vœux avaient été exaucés. Au lieu d'un animal vivant, que réclamait la divinité, on lui donnait l'image de cet animal, comme on substituait à l'enfant malade et menacé de mort la figurine d'un enfant emmailloté. Cette explication du rite a été déjà aperçue par MM. L. Bonnard [1] et Espérandieu [2]; peut-être ne l'ont-ils pas formulée avec une précision suffisante. Nous avons d'autant plus cru devoir y insister, qu'elle nous permet, à notre avis, d'interpréter avec moins de fantaisie deux ou trois monuments gallo-romains fort curieux.

En 1861, à Neuvy-en-Sullias, sur la rive gauche de la Loire, entre Orléans et Gien (Loiret), on découvrit dans une chambre hâtivement construite au milieu d'une sablière, un ensemble de statuettes et d'objets de bronze qui paraît provenir du trésor d'un temple [3]. La plus importante de ces statuettes est l'image très bien conservée d'un cheval, qui mesure plus d'un mètre de hauteur [4]. Sur la face antérieure du socle de bronze qui porte ce cheval, on lit une dédicace au dieu Rudiobus. M. S. Reinach pense que le dieu Rudiobus était en Gaule un dieu-cheval. « Le socle, écrit-il, est pourvu d'anneaux où pouvaient s'insérer des brancards, qui permettaient sans doute de porter la statue du cheval dans les processions religieuses. Il est difficile de n'en pas conclure que le cheval, comme la jument, a été l'objet d'un

1. L. Bonnard, *La Gaule thermale*, p. 270.

2. Espérandieu, *Recueil*, n° 3884, à propos des images d'animaux trouvés au temple de la Forêt d'Halatte : « Je pense qu'il s'agit d'offrandes faites au dieu pour la guérison d'animaux domestiques ».

3. Espérandieu, *Recueil*, n° 2984; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 63 et suiv.

4. Espérandieu, *Recueil*, n° 2978.

culte en Gaule et que Rudiobus désigne un dieu étalon [1] ». Sauf la présence des anneaux aux quatre angles du socle, tout dans ce passage est purement conjectural.

Le cheval trouvé à Neuvy-en-Sullias n'est pas plus le dieu Rudiobus, que la cuisse découverte dans le temple d'Apollo Moritasgus à Alesia et qui porte une dédicace à ce dieu, n'est Apollon. Il faut ajouter que dans la même cachette de Neuvy-en-Sullias étaient groupées, avec le cheval de bronze, outre diverses figurines de forme humaine, d'autres images d'animaux, un taureau, une vache, un cerf et deux sangliers; on ne voit pas bien le rapport de telles offrandes avec un dieu étalon. Le cheval de bronze de Neuvy-en-Sullias ne représente pas une divinité; c'est un ex-voto de même nature que les statuettes d'animaux exhumées du temple de Sequana ou du sanctuaire de la forêt d'Halatte.

Il en est de même sans doute d'une autre figurine de bronze, provenant des environs de Nuits (Côte-d'Or), qui représente un mulet et sur le socle de laquelle se lit une dédicace au dieu Segomo [2]. M. S. Reinach estime que ce monument nous autorise à admettre en Gaule l'existence d'un culte du mulet [3]. Il fonde son opinion sur l'assimilation de Segomo à Mars et sur l'attribution au Mars gallo-romain de l'épithète Mullo, qui de l'avis général signifie : protecteur des mulets et des muletiers. Mais rien ne nous permet de croire que Segomo soit synonyme de Mullo. Le mulet de bronze de Nuits n'est pas plus une image du dieu Segomo que le cheval de bronze de Neuvy-en-Sullias n'est une image du dieu Rudiobus; c'est comme celui-ci une offrande destinée sans doute à obtenir du dieu la guérison de quelque mulet gravement malade [4].

1. S. Reinach, *op. cit.*, I, p. 64.
2. S. Reinach, *Répert. de la statuaire*, t. II, p. 745, n° 5.
3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 64.
4. D'autres exemples du même rite sont cités par M. L. de Vesly, *Les Fana*, p. 146 et suiv. On peut y ajouter la « Paire de bœufs » en grés, découverte à Bauzemont, entre Epinal et Mirecourt (Vosges); Espérandieu, *Recueil général*, n° 4809.

L'interprétation, que nous proposons et qui se fonde sur la présence d'images d'animaux dans des sanctuaires tels que ceux de Sainte-Sabine, des sources de la Seine et de la forêt d'Halatte, n'est évidemment valable que pour les animaux domestiques, chevaux, bœufs et vaches, moutons, béliers et boucs, porcs, chiens, coqs et poules, colombes ou pigeons, etc. Or, dans les sanctuaires indigènes de la Gaule romaine, nos ancêtres ont souvent consacré des figurines d'animaux sauvages, par exemple de sangliers et de cerfs. Des figurines de sangliers ont été recueillies en très grand nombre dans tous les pays qui formaient jadis la Gaule romaine ; malheureusement il est très rare que l'on sache exactement si elles proviennent d'un lieu de culte. A ce point de vue, on peut du moins citer la statuette trouvée par M. L. de Vesly dans le fanum du Catelier de Criquebœuf [1] ; les deux figurines recueillies à Neuvy-en-Sullias, en même temps que le cheval dédié à Rudiobus et que d'autres animaux [2] ; peut-être aussi les images qui proviennent du Châtelet, près de Saint-Dizier (Haute-Marne), de la montagne de Sion (Vosges) et du Puy-de-Dôme [3]. Il n'est point douteux que le sanglier ait été pour les Gaulois un animal sacré ; sa présence sur leurs monnaies et sur leurs armes, l'emploi de son image comme enseigne ne peuvent s'expliquer que par un tel caractère. Toutefois la très grande abondance de figurines, qui représentent cet animal et qui semblent dater pour la plupart de l'époque gallo-romaine, nous engage à les considérer plutôt comme des offrandes que comme des images divines.

Les statuettes de cerf sont beaucoup moins nombreuses. L'une des plus caractéristiques est celle qui provient de Neuvy-en-Sullias. Comme le sanglier, le cerf fut peut-être, aux yeux des Gaulois, un animal sacré ; la divinité gallo-romaine, improprement appelée divinité cornue, porte le

1. L. de Vesly, *op. cit.*, p. 50 et 146.
2. Espérandieu, *Recueil*, n° 2984.
3. S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, n^{os} 270, 272, 273.

plus souvent des bois de cerf et non des cornes de taureau. Mais ici encore l'image purement animale d'un cerf nous paraît être, à l'époque impériale, une offrande plutôt qu'une idole.

Notre opinion sur la véritable nature des statuettes de sangliers et de cerfs, trouvées dans des sanctuaires ou que l'on peut considérer comme provenant de lieux de culte, est corroborée par une autre série de découvertes [1]. M. L. de Vesly a remarqué que dans beaucoup de temples on avait recueilli des défenses de sangliers, des bois et des andouillers de cerfs; il a reconnu que de tels objets étaient des offrandes. Il y a relation évidente entre de telles offrandes et les images des animaux eux-mêmes. Les unes et les autres expriment, sous une forme différente, la même idée religieuse. Et cette idée, si différente qu'elle soit de la pensée qui inspirait aux Gallo-romains la consécration dans leurs sanctuaires indigènes de figurines représentant des animaux domestiques, procède néanmoins de la même conception.

Sangliers et cerfs étaient des bêtes que l'on chassait, du gibier. Libres dans les forêts qui couvraient alors une grande partie du sol de la Gaule, ils étaient censés appartenir aux êtres divins, dont ces forêts passaient pour être la résidence et le domaine. Tout sanglier tué, tout cerf abattu représentaient une prise de l'homme sur la divinité. Pour obtenir avant la chasse la faveur de la divinité, ou pour apaiser son ressentiment après la chasse, il parut sans doute nécessaire de lui offrir un substitut de l'animal qu'on se préparait à lui dérober ou qu'on lui avait déjà dérobé : ce substitut fut suivant les cas soit une image soit une des parties les plus caractéristiques de la bête. Comme pour les êtres humains et pour les animaux domestiques frappés de maladie, le rite, qui consistait à offrir dans un lieu de culte une image ou quelque dépouille d'une bête fauve, était un acte de rachat.

1. L. de Vesly, *Les Fana..*, p. 147 et suiv.

Sur les sacrifices, que les Gallo-Romains offraient à leurs divinités indigènes, nous sommes moins renseignés que sur les offrandes et les ex-voto déposés dans les sanctuaires de ces divinités. L'archéologie figurée de la Gaule romaine est très pauvre en représentations de sacrifices et en images de victimes. Le *Recueil général...* de M. E. Espérandieu, qui compte près de 6000 numéros, ne signale que 5 monuments de ce genre. Il faut d'ailleurs ajouter que deux d'entre eux seulement portent une dédicace à une divinité indigène, l'autel de Mars Britovius, à Nemausus, où sur la face principale sont figurés un taureau et un bélier affrontés [1]; l'autel du dieu Baesertis, chez les Convenae (aujourd'hui le Comminges [1]), dont la face latérale gauche est ornée d'une image de sanglier [2]. C'était sans doute aussi à quelque dieu local que fut offert le sacrifice dont le souvenir a été sculpté sur un rocher en pleine campagne au nord-est d'Arelate (territoire de Fontvielle, quartier des Taillades, au pied des Alpines). Ce relief rupestre représente un autel, surmonté d'une coquille, à gauche duquel se voit l'avant-train d'un taureau [3]. Le bas-relief de Bordeaux, dans lequel on veut reconnaître le sacrifice d'un porc [4], est de signification très douteuse; aucun détail ni de costume ni de mobilier ne prouve qu'il s'agit d'une scène religieuse [5]. Quant au fragment de marbre blanc, qui se trouve aujourd'hui encastré, à Dijon, dans la façade d'un pavillon dépendant d'un hôtel particulier [6], la provenance en est inconnue; il n'est pas certain que ce soit un monument gallo-romain. La scène représentée est bien un sacrifice, dont la victime est un taureau; toutefois on ne sait en l'honneur de quelle divinité

1. E. Espérandieu, *Recueil général*, n° 167.
2. Id., *ibid.*, n° 836.
3. Id., *ibid.*, n° 129
4. Id., *ibid.*, n° 1100.
5. L'animal est déposé sur une table commune; on ne voit nulle part un autel; aucun des personnages ne porte ni un costume ni même un insigne sacerdotal.
6. E. Espérandieu, *op. cit.*, n° 3451.

le rite était célébré [1]. Au total, l'archéologie figurée ne nous est à peu près d'aucun secours pour déterminer dans quelle mesure et sous quelle forme le sacrifice tenait sa place dans les cultes indigènes de la Gaule romaine.

Les trouvailles et les observations faites dans les sanctuaires, qui ont pu être fouillés méthodiquement, sont un peu plus abondantes et précises. Nous avons indiqué plus haut quelle valeur et quelle signification il convenait d'attribuer aux figurines d'animaux que les Gallo-romains apportaient en si grand nombre dans beaucoup de sanctuaires. Il est probable que telle fut la forme habituelle, courante, du rite qui consistait à racheter, par le sacrifice d'un animal, la vie d'un animal domestique de même race ou la capture d'un gibier de même espèce. Il y eut des cas toutefois où la substitution de l'image à l'animal vivant ne fut pas admise. Dans maints sanctuaires indigènes, ont été retrouvés en grand nombre, parfois accumulés dans une sorte de *favissa*, des ossements d'animaux, mêlés de cendres et de charbons [2]. Les animaux, dont les restes ont été retrouvés dans ces sanctuaires, sont exactement les mêmes que ceux dont on a recueilli les images de pierre, de terre cuite, de métal :

1. Non moins que la matière même du monument, l'aspect des personnages, le style du relief, la décoration qui encadrait le motif principal donnent l'impression d'une œuvre gréco-romaine.

2. Par exemple, à Alesia : temple d'Apollo Moritasgus (Espérandieu, *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 257 ; 1912, p. 40) ; sanctuaire dolménique (J. Toutain, *Bull. arch. du Comité*, 1913, p. 396 ; *Revue des Études anciennes*, 1914, p. 229) ; près d'Agedinum (Sens), sanctuaire rural, peut-être sanctuaire de source (Aug. Hure, *Bulletin de la Société des Sciences de l'Yonne*, 1917, p. 152 et suiv.) ; en Normandie, fanum du Catelier de Criquebœuf et fanum de la Mare du Puits (L. de Vesly, *Les fana*, pp. 51, 101 et suiv.) ; temple gallo-romain de Saint-Aubin-sur-Gaillon (Eure) (G. Poulain, *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 473 ; 1915, p. 159 et suiv.) ; à Amiens, le puits peut-être rituel, avant de devenir funéraire, fouillé par M. V. Commont (*Bull. arch. du Comité*, 1916, p. 31 et suiv. ; *Bull. de la Société des Antiquaires de Picardie*, t. XXVII, p. 112 et suiv.) ; aux lisières orientales de la forêt de Compiègne, le temple du Mont-Berny (V. Cauchemé, *Description archéologique des fouilles exécutées dans la forêt de Compiègne*, 1re partie, p. 39 et suiv., nos 24, 25, 26, 27).

comme animaux domestiques, des bovidés, des ovins, plus rarement des chevaux et des chiens ; comme animaux sauvages, des sangliers et des cervidés.

D'autre part l'aspect de ces ossements, parfois calcinés, leur découverte au milieu de cendres et de charbons, attestent que les victimes animales, sacrifiées dans ces sanctuaires, étaient brûlées. Le rite pratiqué était l'holocauste. Nous savons par Strabon que ce rite était connu des Gaulois : « Les Gaulois construisaient un mannequin colossal avec du bois et du foin ; ils y faisaient entrer pêle-mêle des hommes, des animaux domestiques et des bêtes sauvages ; puis ils brûlaient le tout » [1]. Ainsi les chairs de la victime n'étaient point partagées, comme dans les rites sacrificiels de la Grèce et de Rome, entre la divinité et les hommes ; elles étaient entièrement consumées, c'est-à-dire données à la divinité ; les ossements eux-mêmes, comme les offrandes et les ex-voto, s'accumulaient dans les sanctuaires et dans les *favissae* voisines.

Il n'est pas impossible de retrouver, en quelques lieux de culte, la trace matérielle de ces holocaustes, répétés pendant de longues années. Nous ne faisons pas état, bien entendu, des temples qui ont été détruits par des incendies, comme celui de Sequana. Nous retenons seulement les observations qui ont porté, dans quelques sanctuaires, sur des emplacements que l'on peut considérer comme destinés à la célébration du sacrifice. Dans le sanctuaire dolménique d'Alesia, sanctuaire double et qui renfermait deux *cellae* comme beaucoup de sanctuaires gallo-romains, les deux fosses rectangulaires et les dalles servant de support aux deux tables de pierre brute apparaissent aujourd'hui encore calcinées et rongées par le feu ; les cendres, qui ont été recueillies dans l'une et l'autre fosse, formaient par endroits

1. Strabo, IV, 4, § 5, κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων, ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους, ὁλοκαύτουν. L'écrivain grec, on le voit, emploie lui-même le terme d'holocauste. Cf. Diodor. Sicul. V, 32.

une couche de 0 m. 20 d'épaisseur [1]. Dans l'un des *fana* de Normandie, fouillés par M. L. de Vesly, au fanum des Buis, le pavé de la cella, en son centre, consiste en dalles de pierre formant un carré d'un mètre de côté ; ces dalles ont jadis supporté un feu violent, puisque la terre, sous ces dalles, était rougie comme elle l'est d'habitude dans le voisinage des foyers [2].

Si peu abondantes que soient les données dont nous disposons, elles nous paraissent cependant suffisantes pour affirmer que dans les rites indigènes de la Gaule romaine le sacrifice des victimes, lorsqu'il avait lieu réellement, se pratiquait sous la forme de l'holocauste. Un autre trait, qu'il convient également de mettre en lumière, c'est la présence dans ces holocaustes des animaux sauvages. Strabon, dans le passage que nous avons cité, nomme les θηρία avec le βοσκήματα ; l'archéologie confirme cette assertion, puisque des ossements de sangliers et de cervidés ont été trouvés dans les sanctuaires comme des ossements d'animaux domestiques. La chasse tenait dans la vie des Gallo-romains une place presque aussi importante que l'élevage du bétail : de là le rôle du gibier, auprès des animaux domestiques, dans les rites des cultes indigènes.

Ce n'étaient pas seulement des victimes animales que les Gaulois, au temps de leur indépendance, sacrifiaient à la divinité. Ils lui offraient des victimes humaines. César, Strabon, Diodore de Sicile sont d'accord pour attester l'existence de ce rite [3]. On choisissait de préférence des criminels ou des prisonniers de guerre ; mais si les uns et les autres faisaient défaut, on n'hésitait pas à immoler des innocents. Tantôt la victime était tuée d'un coup d'épée dans la poitrine, tantôt elle était noyée, pendue, crucifiée

1. *Bull. arch. du Comité*, 1913, p. 396.
2. L. de Vesly, *Les Fana*, p. 27 et suiv.
3. Caesar, *De bell. gall.*, VI, 16; Strab., IV, 4, § 4, 5 ; Diodor. Sicul., V, 31 et suiv. Cf. *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, éd. Usener, ad Pharsal. I, 445.

ou attachée à un poteau ; tantôt elle était brûlée en holocauste seule ou pêle-mêle avec des animaux [1]. D'après César, ce rite cruel était pratiqué non seulement au nom de la communauté et pour des causes d'intérêt public, mais même par de simples particuliers désireux de se concilier la faveur ou d'écarter la colère des dieux [2]. L'idée fondamentale, par laquelle s'expliquent de tels sacrifices, c'est que la divinité exige des vies humaines pour épargner d'autres vies humaines : le sacrifice d'un être humain procure la guérison d'un malade en péril de mort ; l'holocauste commun de plusieurs êtres humains, d'animaux domestiques et de bêtes fauves doit avoir pour effet d'assurer le salut des habitants de la cité, la prospérité et la fécondité de l'élevage, le succès de la chasse. Cette conception du rite sacrificiel explique la prédominance de l'holocauste. La victime tout entière appartient à la divinité, il ne saurait y avoir partage entre les dieux et les hommes.

Rome interdit les sacrifices humains en Gaule comme dans l'Afrique du Nord, sous Tibère d'après Pline l'Ancien [3], sous Claude d'après Suétone [4]. Auguste avait déjà défendu à tout citoyen romain de prendre part à ces rites sanguinaires [5]. Il ne semble pas que l'ordre impérial se soit heurté à des résistances violentes ou prolongées. Il n'est fait nulle mention de sacrifices humains en Gaule aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Dès le début de l'empire, Strabon affirme que les Romains ont fait renoncer les Gaulois à maintes pratiques religieuses trop cruelles [6]. Tous les textes qui mentionnent les sacrifices humains en Gaule se rapportent soit à la période de l'indépendance soit aux années qui s'écoulèrent entre la conquête romaine d'une part,

1. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, II, p. 158 et suiv.
2. V. pl. haut, p. 384 et suiv.
3. *Nat. hist.*, XXX, 3 et 4.
4. *D. Claudius Caesar*, 25.
5. Sueton., *ibid.*
6. IV, 4, § 5.

le règne de Tibère ou celui de Claude d'autre part [1].

Peut-être le souvenir de ce rite et de son véritable sens survécut-il dans une cérémonie d'un caractère quelque peu différent. Le commentateur de Stace, Lactantius Placidus, qui écrivit au VI[e] siècle, rapporte que « les Gaulois avaient l'habitude de sacrifier un être humain pour purifier la cité. On s'adressait à l'un des citoyens les plus misérables, on le comblait de privilèges, et on le déterminait ainsi à se vendre comme victime. Pendant toute l'année il était nourri aux frais de la ville de mets choisis; puis, lorsque le jour accoutumé était venu, on lui faisait parcourir toute la cité; enfin il était conduit hors des murs et lapidé par la foule » [2]. Un rite de tous points semblable, mais particulier à Massilia, est décrit par Servius [3]. Sans doute Lactantius Placidus et Servius emploient l'imparfait, c'est-à-dire attribuent au passé la cérémonie qu'ils signalent. Mais tous deux écrivaient à une époque où le christianisme avait décidément triomphé du paganisme; l'usage de l'imparfait dans leurs textes n'indique donc nullement qu'il s'agit de la période antérieure à la conquête de la Gaule par les Romains. Le rite, dont il est fait mention dans ces deux passages, diffère nettement du sacrifice humain proprement dit; il était encore pratiqué à Terracine sous les Antonins, et, de l'aveu même de plusieurs auteurs chrétiens, c'était un rite de rédemption [4]. S'il est vrai, comme nous avons essayé de le

1. Outre les passages de César, Strabon, Diodore de Sicile, et des Scholies de Lucain, précédemment cités, Cicer., *Pro Fonteio*, 13; Dionys. Halicarn., I, 38 (reproduit par Euseb. Pamphil., *Praepar. Evangel.*, IV, 16, § 18); Lactant., *Divin. Inst.*, I, 21. La seule exception paraît être Solin, 21 : *Infamantur (Galliae) ritu incolarum qui, ut aiunt, veri enim periculum ad me non recipio, detestabili sacrorum ritu, injuria religionis, humanis litant hostiis.* Mais cet écrivain, qui fut plutôt un compilateur qu'un véritable historien, hésite lui-même à se porter garant de l'accusation qu'il enregistre.

2. Lactant. Placid., *Commentarii in Statii Thebaïda*, ad X, 793.

3. *Ad Aeneid.*, III, 57.

4. J. Toutain, *L'idée religieuse de la rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine* (Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, section des Sciences religieuses, 1916-1917).

montrer plus haut, que le sens profond du sacrifice humain chez les Gaulois fût de racheter une ou plusieurs vies humaines par l'immolation ou l'holocauste d'un ou de plusieurs êtres humains, le rite de rédemption décrit par Lactantius Placidus et par Servius se rattache directement à la tradition religieuse gauloise.

L'offrande et le sacrifice étaient, dans les cultes indigènes de la Gaule romaine comme dans toute religion, les rites les plus fréquents ; mais il ne semble pas qu'ils aient été les seules formes de la dévotion populaire.

Au sanctuaire d'Apollo Moritasgus à Alesia, M. Espérandieu a découvert plusieurs piscines ou cuves à ablutions, dont la présence ne peut s'expliquer que si l'un des rites pratiqués dans ce temple consistait en une véritable immersion des pélerins ou des malades [1]. L'existence d'un hypocauste au voisinage de la plus importante de ces piscines ne peut que corroborer cette conclusion. Il est probable que ce rite se pratiquait dans tous les sanctuaires édifiés autour ou près des sources, dont les eaux passaient pour avoir des vertus thérapeutiques. Il en est resté des souvenirs, plus ou moins déformés, dans maintes superstitions extraordinairement vivaces au fond de nos campagnes [2].

Au culte des arbres et en particulier du chêne, *Robur* [3], se rattache la cérémonie souvent citée de la cueillette solennelle du gui. C'est Pline l'Ancien qui nous la fait connaître : « On ne peut, dit-il, passer sous silence, en parlant du gui, la vénération dont cette plante est l'objet dans toute la Gaule. Les Druides, tel est le nom que les Gaulois donnent à leurs prêtres (à leur sorciers, plus exactement), ne connaissent rien qui soit plus sacré que le gui et que l'arbre

1. *Bull. arch. du Comité*, 1910, p. 259 ; 1912, p. 36 et suiv. ; p. 41 et suiv.

2 Bulliot, *Le culte des eaux en pays éduen, passim ;* — P. Sebillot, *Le folk-lore de France*, t. II, p. 275 ss. ; — cf. E. Espérandieu, *Le culte des sources chez les Eduens* (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, tome XXXVIII, p. 50 et suiv.).

3. V. plus haut, p. 296 et suiv.

sur lequel il pousse, à condition que ce soit un chêne. C'est dans les bois de chênes qu'ils ont leurs sanctuaires et ils n'accomplissent aucun rite sacré sans feuilles de chêne..... Ils croient que tout ce qui pousse sur ces arbres est d'origine céleste et que la présence du gui révèle la préférence du dieu pour l'arbre qui le porte ; le gui se rencontre très rarement sur un chêne; quand les Druides en ont découvert, ils le cueillent en grande cérémonie. Ils choisissent, de préférence, pour procéder à cette opération, le sixième jour de la lune ...., parce que ce jour-là cet astre possède, pensent-ils, toute sa vigueur et parce qu'il n'a pas encore effectué la moitié de sa course. Ils font sous l'arbre sacré les préparatifs d'un sacrifice et d'un banquet; ils amènent auprès de lui deux taureaux blancs, dont les cornes sont demeurées jusqu'alors vierges du joug. Un prêtre vêtu d'une robe blanche monte sur l'arbre; il coupe avec une faucille d'or le gui, que l'on recueille dans un drap blanc. Les Druides immolent enfin les victimes, en demandant à la divinité que le gui porte bonheur à ceux auxquels elle l'a donné. Ils croient qu'un breuvage fait avec du gui peut rendre féconds les animaux stériles, et que le gui est un antidote contre tous les poisons » [1].

Dans ce passage, Pline ne cesse d'employer l'indicatif présent. Le rite qu'il décrit se pratiquait donc encore de son temps, c'est-à-dire dans la seconde moitié du Ier siècle. Mais, dira-t-on, les Druides avaient disparu depuis Tibère, au moins depuis Claude, si nous en croyons Pline lui-même ou Suétone. Il ne faut pas attribuer ce sens aux textes que nous avons cités plus haut à propos de l'abolition des sacrifices humains. Le texte de Suétone mentionne seulement les rites cruels que pratiquaient les Druides. *Druidorum religionem apud Gallos dirae immanitatis .... penitus abolevit* [2]. Le passage de Pline semble plus affirma-

1. Plin., *Hist. Nat.*, XVI, 249 et suiv., sur ce texte, J. Toutain, « Pro Alesia », Nlle série, t. V, p. 21 et suiv.

2. Sueton., *D. Claudius Caesar*, 25.

tif : ... *Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas ... et hoc genus vatum medicorumque* [1]. Mais, si Pline a voulu dire que les Druides ont dès lors complètement disparu, il est en contradiction formelle, non seulement avec Suétone, mais même avec Tacite qui nomme encore les Druides dans son récit du soulèvement des Gaulois en 70 ap. J.-C. [2]. D'ailleurs, dans le passage même où Pline raconte la cueillette du gui, il se trouve un détail fort significatif : *Druides* (*ita suos appellant magos*[3]. Les Druides ne sont plus en Gaule que des *magi*, des sorciers. Ils ont perdu la haute situation morale et le prestige religieux qu'ils possédaient au temps de César. Ce ne sont plus les Druides du temps passé. Et en ce sens il est vrai de dire que Tibère ou Claude ont aboli le sacerdoce druidique. Mais il n'en faut pas conclure que le rite si original de la cueillette du gui ait disparu. Laissons au passage de Pline toute sa valeur chronologique : le rite continua d'être pratiqué sous l'empire romain.

Peut-on en déterminer ou seulement en apercevoir le sens? Quelques phrases du texte de Pline sont assez caractéristiques. D'abord le gui, qui apparaît sur un chêne, arbre entre tous sacré, est un don céleste, divin ; l'arbre qui le porte se révèle *ipso facto* comme spécialement choisi par la divinité [3] ; quant au gui, ce qu'on attend de lui, c'est qu'il rende les animaux féconds et qu'il serve d'antidote contre les poisons. Don de la divinité, le gui est, par conséquent, revêtu d'un caractère sacré : de là les rites suivant lesquels on le recueille. Seul un prêtre peut le couper et il faut qu'il soit vêtu d'une robe blanche; l'instrument, avec lequel on le détache de l'arbre, doit être d'or ; le gui ne doit point toucher le sol; c'est pourquoi l'on tend au-dessous du chêne un drap blanc [4]. Tous ces détails, sur

1. *Nat. hist.*, XXX, 4.

2. Tacit., *Hist.*, IV, 54.

3. *Quidquid adnascatur illis e cœlo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris.*

4. *Sacerdos candida veste cultus arborem scandit, falce aurea demetit, candido id excipitur sago.*

lesquels il n'y a pas lieu d'insister ici, concourent à mettre en pleine lumière la valeur et la puissance surnaturelles du gui. Mais, en second lieu, il faut que cette valeur et cette puissance s'exercent en faveur des hommes et non à leur détriment; il faut obtenir de la divinité, qui donne le gui, que ce don porte bonheur et non malheur à ceux qui le reçoivent. Afin d'atteindre ce résultat, on sacrifie à la divinité deux taureaux blancs, et pendant le sacrifice on la prie d'attribuer au présent qu'elle fait une action heureuse [1]. De quelle nature est cette action? Fécondante pour tous les animaux, et d'autre part antitoxique contre tous les poisons [2]. Ici encore, sous une autre forme, nous retrouvons, au moins en partie, l'idée qu'exprime la phrase si curieuse de César : « *Pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse aliter Deorum immortalium numen placari arbitrantur* [3]. » Le gui, envoyé par la divinité aux hommes, peut rendre leurs troupeaux féconds et peut guérir les empoisonnements; mais, en échange de ces vies nouvelles ou sauvées, la divinité réclame d'autres vies. Pline ne signale que le sacrifice de deux taureaux blancs. Il est permis de se demander si, au temps de l'indépendance gauloise, une ou plusieurs victimes humaines n'étaient pas aussi immolées. L'empoisonnement n'est-il pas une de ces maladies graves, *graviores morbi*, dont les Gaulois cherchaient à se libérer en immolant un être humain [4]?

Quoi qu'il en soit, le rite de la cueillette du gui fut particulier à la Gaule. Nous ne connaissons de cérémonie analogue dans aucune autre province de l'empire romain [5].

1. *Tum deinde victimas immolant, precantes ut suum donum deus prosperum faciat his quibus dederit.*

2. *Fecunditatem eo poto dari cuicumque animalium sterili arbitrantur; contra venena omnia esse remedio.*

3. V. plus haut, p. 384 et suiv.

4. V. plus haut, p. 397 et suiv.

5. Quant à l'*ovum anguinum*, auquel on attribue souvent un caractère religieux ou rituel, nous ne pensons pas qu'on puisse y voir autre chose que l'objet d'une superstition purement magique. Le texte de Pline l'An-

Outre les rites que les Gallo-romains pratiquaient dans les sanctuaires et les lieux de culte publics, ils rendaient à leurs divinités indigènes des hommages que l'on peut appeler domestiques.

Bien que l'on ne connaisse pas toujours avec précision l'emplacement exact où ont été trouvées les images des divinités gallo-romaines, il est néanmoins remarquable que beaucoup d'entre elles aient été découvertes isolées, en dehors et fort loin de tout sanctuaire. D'autre part quelques faits précis, révélés par des fouilles méthodiques, démontrent que de telles images proviennent de maisons particulières. Tel est le cas, par exemple, pour les bas-reliefs représentant un couple divin recueillis dans le pays des Eduens et des Lingons, principalement dans les ruines d'Alesia et de Vertillum [1] ; tel est le cas également pour la statuette dite de la Mater qui provient d'Alesia [2]. Des observations analogues ont été faites au Mont-Berny, à l'est de Compiègne [3]. Apulée nous apprend que des images de la déesse Epona, protectrice des chevaux, étaient placées dans les écuries et qu'on les ornait de guirlandes de roses [4]. Bien que la scène du roman d'Apulée soit la Thessalie, il est vraisemblable qu'il n'y avait point de différence à cet égard entre la Gaule et la Grèce.

Ainsi, chez les Gallo-Romains, la dévotion aux divinités indigènes ne s'exprimait pas seulement par des rites prati-

cien, seul document qui nous renseigne sur cet *ovum anguinum*, (*Nat. Hist.*, XXIX, 12 § 52-54), le présente sous les espèces d'un talisman, à la possession duquel sont attachés de grands avantages. Certains savants modernes pensent que les Gaulois désignaient sous le nom d'*ovum anguinum* l'oursin fossile, qui fut souvent consacré comme une offrande dans les sanctuaires indigènes : cf. pl. haut, p. 371 ; C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. II, p. 165.

1. *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 413 et suiv.

2. Ad. Reinach, *La nouvelle « Déesse-Mère » d'Alesia* (Pro Alesia, 1re série, p. 425 et suiv.).

3. V. Cauchemé, *Description des fouilles archéologiques...*, 1re partie, p. 43 et pl. IX ; cf. p. 48 n° 47.

4. Apul., *Metamorph.* III, 27.

qués aux lieux de culte ; chaque maison possédait sans doute sa niche sacrée, analogue aux laraires de Rome et de l'Italie. La demeure des animaux, comme celle des humains, l'écurie, peut-être l'étable, comme la maison proprement dite, renfermait l'image d'un être divin. A cette image on rendait un culte, modeste assurément, mais sans doute quotidien.

Ainsi la variété, la multiplicité des rites, par lesquels étaient honorées les divinités indigènes de la Gaule romaine, attestent l'intensité du sentiment religieux que nos ancêtres éprouvaient pour elles. L'originalité incontestable de beaucoup de cérémonies démontre, de plus, qu'aucune violence n'avait été faite à ce sentiment, que les divers modes d'expression en avaient été respectés, sauf un, le sacrifice humain qui se trouvait interdit depuis assez longtemps par les lois de Rome. Ces pratiques religieuses avaient toutefois subi une évolution. Tandis qu'au temps de l'indépendance gauloise, elles faisaient figure d'actes publics, officiels, solennels, elles avaient perdu ce caractère à l'époque impériale. Elles formaient le fond des cultes populaires ; encore fréquentes et fidèlement observées dans les campagnes, elles semblent bien avoir été sinon oubliées, du moins éclipsées dans les grandes villes par les rites de la religion officielle et les rites orientaux. Leur survivance n'en est pas moins un fait capital au point de vue de l'histoire de la religion gallo-romaine comme au point de vue de l'histoire de la politique romaine en Gaule.

La même évolution se produisit dans la situation et dans le rôle des prêtres chargés de pratiquer ces rites, de célébrer ces cérémonies. Avant la conquête romaine, ces prêtres, les Druides, tenaient dans la société gauloise une place éminente. Non seulement aucun sacrifice, public ou privé, ne pouvait être offert sans leur assistance et ils étaient, en toute circonstance, les intermédiaires entre l'homme et la divinité ; mais encore ils étaient les juges suprêmes du peuple gaulois, les professeurs et les éduca-

teurs de la jeunesse, à laquelle ils transmettaient oralement de longs poèmes, des systèmes philosophiques, une doctrine cosmogonique, astronomique et métaphysique fort développée. Leur autorité, leur influence, leur prestige étaient considérables [1].

A l'époque impériale, par la force même des choses, l'institution druidique tomba en décadence. En matière religieuse, l'éclosion et la popularité des cultes officiels, la faveur croissante de certains cultes gréco-romains et orientaux eurent pour conséquence l'organisation, surtout dans les villes, de sacerdoces nouveaux, dont l'éclat et l'importance éveillèrent l'ambition des plus riches Gallo-Romains : les prêtres provinciaux du culte de l'empereur en Narbonaise, du culte de Rome et d'Auguste dans les Trois Gaules, et dans chaque cité les prêtres municipaux de la religion officielle occupèrent, à la tête de la société gallo-romaine, la place des anciens Druides. La justice fut rendue, sous le contrôle des hauts fonctionnaires romains, par des magistrats municipaux, les *duumviri jure dicundo*. Quant à l'enseignement, il devint, dès le début de l'empire, exclusivement gréco-latin. « Dès que les Romains eurent soumis le pays, les villes gauloises firent venir d'Italie des rhéteurs et des grammairiens. Sous le règne d'Auguste, il y avait déjà à Autun une école célèbre : on y venait de tous les points de la Gaule pour s'instruire dans les « arts libéraux », ce qui revenait à dire dans les arts grecs et romains » [2]. Les poèmes homériques prirent dans l'éducation de la jeunesse la place des anciens poèmes druidiques. Aux systèmes physiques et métaphysiques exposés par les Druides succédèrent les principales doctrines de la philosophie grecque. La rhétorique et la grammaire devinrent les parties essentielles de l'enseignement.

1. Caesar, *De B. G.*, VI, 13 et suiv.; cf. Strab., IV, 4 § 4 et 5 ; Diodor Sicul., V, 31.

2. C. Jullian, *Gallia*, p. 191 et suiv.

Les Druides cessèrent donc, dès le début de la période gallo-romaine, d'être les juges et les éducateurs du pays. Leurs attributions purement religieuses, déjà diminuées par l'évolution même qui se produisit dans la religion, furent encore atteintes par l'interdiction des sacrifices humains. Aucun acte officiel du gouvernement impérial n'édicta la suppression des Druides [1] ; les anciens prêtres des cultes indigènes continuèrent de présider aux rites pratiqués dans les sanctuaires où ces cultes se célébraient ; mais leur action fut de plus en plus réduite à celle de devins et de sorciers ; déjà Pline l'Ancien donne comme synonyme au terme *Druidae* le nom de *magi*. Suivant l'expression de M. Camille Jullian, le druidisme « échangea son antique suprématie contre une popularité de bas étage [2] ». L'épigraphie gallo-romaine, où les mentions de prêtres des cultes officiels et du culte oriental de la *Mater Magna* sont si abondants, est d'une pauvreté absolue en ce qui concerne les prêtres des cultes indigènes. Les derniers druides et leurs successeurs n'ont laissé aucune trace dans les documents qui sont parvenus jusqu'à nous [3].

Quant aux prétendues druidesses, dont on a cru reconnaître la mention dans divers passages des *Scriptores Historiae Augustae* [4], ce n'étaient en réalité que des sorcières ou des devineresses, diseuses de bonne aventure et femmes de très médiocre condition [5].

4

Si l'on veut déterminer avec précision quelle a été dans la Gaule romaine la diffusion géographique des cultes indigè-

(1) V. plus haut, p. 401 et suiv.

(2) C. Julian, *Galia*, p. 207.

(3) G. Bloch, dans E. Lavisse, *Histoire de France*, tome I : *Les origines ; la Gaule indépendante et la Gaule romaine*, p. 414 et suiv.

(4) Ael. Lamprid., *Alexander Severus*, 60, § 6 ; Flav. Vopiscus, *Aurelianus*, 44 § 4 et sq. ; id., *Numerianus, Carinus*, 14 et 15.

(5) *Mélanges Boissier*, p. 439 et suiv.

nes, il ne faut pas considérer seulement les documents d'épigraphie et d'archéologie figurée ; il convient de faire entrer en ligne de compte toutes les traces aujourd'hui connues de ces cultes, de quelque nature qu'elles soient, par exemple les dépôts d'objets préhistoriques et les trésors de monnaies soit celtiques soit romaines auxquels il est légitime d'attribuer un caractère votif et religieux ; il importe également de ne point négliger plusieurs textes de l'époque impériale et du haut moyen âge, qui attestent la popularité, et par conséquent le caractère général, de certaines superstitions et de diverses pratiques païennes. Nous nous efforcerons, dans les pages qui vont suivre, de fonder nos conclusions sur une étude aussi complète que possible de toutes les données du problème posé.

Abstraction faite des textes de portée générale et sans localisation géographique, tous les autres documents, inscriptions, bas-reliefs ou stèles, ruines de sanctuaires, ex-voto, forment un ensemble d'environ 760 numéros, dont chacun représente tantôt une seule dédicace ou un autel isolé, tantôt un groupe d'ex-voto découverts dans le même sanctuaire [1]. Sauf erreur ou confusion, nous pouvons donc tenir pour démontré que, dans l'état actuel de la science, 760 lieux de culte indigènes sont connus dans les limites de la Gaule romaine ; l'existence de chacun d'eux est attestée par la découverte d'au moins un texte épigraphique, une stèle, un autel, un groupe d'objets votifs.

Comment ces lieux de culte se trouvent-ils répartis dans les diverses régions gauloises ? Examinons d'abord leur diffusion dans les circonscriptions administratives, dans les provinces. Les provinces alpestres et la Narbonaise, y compris le pays de Nice rattaché à l'Italie, ont fourni 187

1. Par exemple, nous considérons comme un seul document tout ce qui concerne le culte de la source Nemausus, le culte de Mercurius Dumias au sommet du Puy-de-Dôme, le culte de Sequana aux sources de la Seine, etc ; il en est de même pour chaque dépôt d'objets préhistoriques, pour chaque trésor de monnaies celtiques ou de monnaies romaines,

documents ; l'Aquitaine, des Pyrénées à la Loire, 136 ; la Lugdunaise, 233 ; la Belgique, 197 ; la partie de la Germanie supérieure, qui correspond au versant français du Jura, 10 environ. Il y a sans doute des différences de chiffres assez accentuées entre les provinces ; la Lugdunaise l'emporte sensiblement; la Belgique même est plus riche en documents que la Narbonaise ; l'Aquitaine, au contraire, est notablement plus pauvre que le reste des Gaules. Néanmoins, malgré ces disproportions, il apparaît que les cultes indigènes ont laissé des traces partout ; ce n'est pas uniquement dans les régions le plus éloignées de l'Italie qu'ils étaient demeurés populaires ; dans les vallées du Rhône et et de la Saône, ils n'étaient pas moins pratiqués que sur les bords de l'Océan ou dans les vastes forêts de l'Ardenne et des Vosges.

Si même, nous libérant des divisions purement administratives, nous envisageons les régions naturelles de la Gaule, nous voyons se révéler une répartition fort originale. Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la Gaule du sud-est et de l'est eut, au point de vue romain, une importance capitale. Les vallées du Rhône et de la Saône ouvraient une route directe et facile vers les pays rhénans ; elles se prolongeaient vers le nord par la vallée de la Moselle. Sur cette grande voie, se trouvaient, au sud, de nombreuses cités, Aquae Sextiae, Arelate, Cabellio, Avennio, Arausio, Valentia, Vienna, Lugdunum, qu'avoisinaient à des distances plus ou moins grandes d'autres villes, Apta, Carpentoracte, Vasio, Dea, Nemausus ; au centre et au nord, au-delà de Lugdunum, étaient groupées quelques-unes des *civitates* gauloises les plus importantes, les Eduens, les Lingons, les Séquanes, les Leuques, les Médiomatriques, les Trévires. Les relations étaient fréquentes et actives entre le littoral méditerranéen et la vallée inférieure du Rhin. On pourrait donc s'attendre à ce que les influences gréco-romaines aient été plus puissantes, plus décisives dans cette longue bande de territoire, et que les traces des cultes indigènes y soient plus

éparses. Or c'est le contraire qui ressort de l'étude objective des faits. Près des deux tiers de nos documents, 480 environ sur 760, proviennent des vallées du Rhône, de la Saône, de la Moselle et de leurs affluents. Le reste de la Gaule, d'étendue beaucoup plus vaste, a fourni à peine plus de la moitié de ce chiffre.

Comment expliquer cette apparente anomalie ? Pour quelle raison les anciens cultes des périodes préromaines ont-ils laissé, sous des formes plus ou moins renouvelées, des traces plus abondantes dans les parties de la Gaule qui ont le plus subi l'influence de la civilisation gréco-romaine ?

Il convient d'abord de remarquer que les inscriptions [1] et les documents archéologiques [2] de toute nature y ont été trouvés en beaucoup plus grand nombre ; il n'est donc pas étonnant que les textes épigraphiques de sens religieux, les images divines et les ex-voto se répartissent suivant la même proportion. Cette répartition s'explique par la distribution même de la population. Il n'est pas douteux, en effet, que la vallée du Rhône, de Lugdunum à la mer, la vallée tout entière de la Saône, même le plateau lorrain et la vallée de la Moselle aient été, sous l'empire romain, parmi les parties les plus peuplées de la Gaule. En Aquitaine, dans presque toute la Lugdunaise et presque toute la Belgique, les agglomérations humaines étaient plus modestes et plus éloignées les unes des autres. Sur les pentes sud et ouest du Massif central, dans le pays de plaines, de vallées et de collines qui s'étend de la Loire à la Manche, à

1. A s'en tenir aux seuls tomes XII et XIII du *Corpus*, la Narbonaise, les territoires de Lugdunum, des Ambarri, des Eduens, des Séquanes, des Lingons, des Leuques, des Médiomatriques et des Trévires ont fourni 9032 inscriptions, tandis que le reste des provinces gauloises n'en a donné que 2366; la Gaule du sud-est et de l'est est donc près de quatre fois plus riche en documents épigraphiques.

2. Dans le *Recueil* de M. Espérandieu, la Narbonaise, la Lugdunaise orientale et la Belgique orientale sont représentées par plus de 3500 numéros ; tandis que l'Aquitaine entière, la Lugdunaise centrale et occidentale et la majeure partie de la Belgique n'ont pas fourni beaucoup plus de 1700 monuments.

travers les forêts presque ininterrompues qui couvraient la Gaule du nord, les grandes cités gallo-romaines furent rares. Les simples bourgs, les villas construites au centre de vastes domaines agricoles ne s'y multiplièrent pas comme dans la Narbonaise ou sur le territoire des Eduens, des Médiomatriques, des Trévires. Que dans ces conditions les documents écrits et plastiques soient beaucoup plus abondants dans les vallées du Rhône, de la Saône, de la Moselle et de leurs affluents, c'est là une conséquence en quelque manière arithmétique et toute naturelle.

Mais le fait a encore une autre cause. Il ne semble pas qu'avant la conquête romaine, les habitants de la Gaule aient eu l'habitude de consacrer à leurs dieux des sanctuaires bâtis, de graver sur la pierre ou sur le marbre des inscriptions, de représenter sur des autels ou sur des stèles les divinités auxquelles ils rendaient un culte.[1] Ce fut à l'exemple et sous l'influence des Grecs et des Romains que les Gaulois, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, construisirent de véritables temples, y placèrent des dédicaces, des textes votifs, des statues et des bas-reliefs de facture plus ou moins grossière. Il est donc logique que ces rites nouveaux aient laissé leurs traces le plus nombreuses dans les régions de la Gaule qui subirent le plus profondément l'action de la civilisation gréco-romaine. Cette conclusion se trouve corroborée par deux autres observations. Nous avons vu plus haut que parmi les divinités indigènes de la Gaule romaine, les unes portaient le nom d'une divinité gréco-romaine accompagné d'une épithète gauloise ou locale, tels que Jupiter Baginas, Apollo Moritasgus, Mercurius Dumias, Mars Segomo, etc ; les autres avaient gardé simplement leurs noms préromains, Epona, Bormo ou Bormanus, Cernunnos, Rosmerta, etc. Or il est remarquable que la proportion des premières est beaucoup plus considérable dans la Gaule du sud-est et de l'est que dans tout le reste du pays : par exem-

1. Cam. Jullian, *Histoire de la Gaule*, II, p. 152 et suiv.

ple, sur 40 divinités préromaines assimilées à Mars, 27 furent surtout adorées dans les pays du Rhône, de la Saône et de la Moselle[1]; le culte indigène de Mercurius, soit précisé par une épithète indigène, soit accompagné de sa parèdre Rosmerta, fut surtout populaire dans la Lugdunaise et la Belgique orientale, chez les Eduens, les Lingons, les Leuques, les Médiomatriques et les Trévires[2]; les traces en sont beaucoup plus rares dans l'ouest, le centre et le nord du pays, bien qu'on puisse citer les deux grands sanctuaires de Mercurius Dumias chez les Arvernes, de Mercurius Kanetonnensis chez les Eburovices; quant au culte de l'Apollo gallo-romain, les deux tiers des documents qui le concernent proviennent de la région qui s'étend depuis la Savoie et Lyon jusqu'à Trèves.[3] L'influence gréco-romaine est ici incontestable. Au contraire, en Aquitaine, dans la Lugdunaise et la Belgique occidentales, les noms divins sont en très grande majorité empruntés au langage préromain.

En second lieu, si les documents d'épigraphie et d'archéologie figurée sont plus abondants au sud-est et à l'est,

1. Dans les Alpes Maritimes, Mars Cemenelus, — dans la Narbonaise, Mars Leusdrinus ou Ieusdrinus, Mars Vintius, Mars Olloudius. Mars Giarinus, Mars Beladon ou Beladonnis, Mars Nabelcus, Mars Albiorix, Mars Buxenus, Mars Divanno, Mars Carrus Cicinus, Mars Rudianus, Mars Budenicus, Mars Britovius, Mars Lacavus; — en Lugdunaise, Mars Segomo, Mars Dunates, Mars Bolvinnus, Mars Cicolluis; — en Belgique orientale, Mars Intarabus, Mars Lenus, Mars Camulus, Mars Vegnius, Mars Artecus, Mars Cnabetius; — chez les Séquanes, Mars Vesontius. Il faut ajouter à cette liste deux autres divinités, dont l'épithète indigène ne s'est pas conservée intacte : Mars.... gius en Narbonaise, Mars Sme.....s chez les Trévires.

2. Chez les Eduens, Mercurius et Rosmerta; chez les Lingons, Mercurius Moccus, Mercurius Clavariates, Mercurius et Rosmerta; chez les Leuques, Mercurius et Rosmerta; chez les Médiomatriques, Mercurius et Rosmerta; chez les Trévires, Mercurius Cissonius, Mercurius Visucius, Mercurius Vassocaletes, Mercurius Iovantucarus, Mercurius et Rosmerta; chez les Séquanes, Mercurius Cissonius.

3. Chez les Allobroges, Apollo Virotutes; à Lugdunum, Apollo... siannus; chez les Eduens, Apollo Grannus Amarcolitanus, Apollo Moritasgus, Apollo Vindonnus; chez les Lingons, Apollo Borvo; chez les Séquanes, Apollo et Sirona; chez les Leuques, Apollo et Sirona; chez les Trévires, Apollo Grannus Phoebus.

les dépôts d'objets préhistoriques et les trésors de monnaies, auxquels on peut attribuer une valeur religieuse, se localisent surtout dans l'ouest et le nord-ouest de la Gaule. Nous avons retenu 47 dépôts d'objets préhistoriques, dont le caractère votif nous a paru résulter soit de leur emplacement, soit de leur disposition, soit de leur composition ; 38 d'entre eux, soit les trois quarts, se localisent dans les départements riverains de l'Océan Atlantique depuis les Landes jusqu'à la Somme. Certains détails de cette répartition sont même fort significatifs : dans la Gironde, tandis que les textes et les reliefs ont été recueillis à Bordeaux même ou dans les environs immédiats de la cité, les dépôts d'objets préhistoriques se sont trouvés à l'est et à l'ouest de la Gironde, près de Lesparre et au nord de Blaye ; — dans le Morbihan, qui n'a encore fourni aucun document épigraphique ou archéologique, 3 dépôts de haches en pierre ou d'objets en bronze ont été signalés ; — dans le Finistère et les Côtes-du-Nord, d'où ne provient aucune inscription et qui sont très pauvres en reliefs, 13 dépôts sont aujourd'hui connus [1]. Il n'est guère probable que de tels contrastes soient dus au seul hasard.

Sur 40 trésors de monnaies celtiques, dont l'origine votive est vraisemblable, 26, soit les deux tiers ont été signalés dans le centre, l'ouest et le nord de la Gaule depuis la Gironde jusqu'aux rives de l'Escaut [2].

Sur 45 trésors de monnaies romaines, dans lesquels on est fondé à voir, comme dans le trésor du sanctuaire de la déesse Sequana, des offrandes religieuses, 26 ont été exhumés des mêmes régions [3].

Ne ressort-il pas de ces diverses observations, convergentes pour ainsi dire, que, si dans la Gaule de l'est et du sud-est, les pratiques rituelles ont subi davantage l'influence des coutumes gréco-romaines, dans le centre, l'ouest et le

1. J. Toutain, « Pro Alesia », Nouvelle série, t. IV, p. 61 et suiv.
2. Id., *ibid.*, p. 81 et suiv.
3. Id., *ibid.*, p. 98 et suiv.

nord au contraire, les Gallo-Romains sont demeurés plus fidèles à leurs habitudes ancestrales? Ainsi peut s'expliquer la répartition, en apparence anormale, des documents d'épigraphie et d'archéologie figurée. Il ne faut pas induire de cette répartition que les cultes indigènes ont été plus populaires dans les vallées du Rhône, de la Saône et de la Moselle. Si l'on tient compte à la fois de l'inégale densité des populations et de la moindre action des mœurs gréco-romaines à mesure que de la Méditerranée et des Alpes on s'avance vers l'Océan, la Manche et le Pas-de-Calais, on pourra conclure sans témérité que les survivances des cultes indigènes à l'époque gallo-romaine, sous leurs formes variées, ont laissé des traces proportionnellement aussi abondantes dans les diverses régions de la Gaule romanisée.

Il nous faut maintenant entrer dans le détail de cette diffusion.

Et d'abord, quelle fut la place tenue respectivement par les cultes indigènes dans la vie urbaine et dans la vie rurale? Parmi ces cultes, il en était que leur nature même localisait forcément les uns dans les villes, les autres hors des villes. Le culte d'une source comme celle de Nemausus, autour de laquelle était construite une importante cité, ne pouvait être célébré ailleurs que dans la cité même [1]. Arausio, Vasio, Aximus, Ussubius, Samarobriva, divinités éponymes de villes ou de gros bourgs [2], étaient naturellement invoquées et honorées par les habitants de ces villes et de ces bourgs. D'autre part, un dieu de montagne, comme Mercurius Dumias [3] ou Mercurius Moccus [4], une divinité forestière comme Silvanus Sinquates [5] ou Arduinna [6], une déesse

1. V. plus haut, p. 301 et 308.
2. P. 308.
3. P. 206 et p. 342 et suiv.
4. P. 207.
5. P. 296 et 348.
6. P. 296.

comme Sequana [1] ou Matrona [2], qui passaient pour résider sur de hauts sommets, au milieu des bois ou dans des sources isolées, recevaient les hommages des fidèles sur ces sommets, au cœur de ces bois ou près de ces sources. De tels cas on ne saurait tirer de conclusion historique. Le caractère soit urbain soit rural de ces cultes dérive logiquement, sans l'intervention d'aucune cause politique ou sociale, de la nature même des divinités en l'honneur desquelles ils étaient célébrés.

La plupart des cultes indigènes de la Gaule romaine avaient une physionomie moins rigoureusement déterminée. Le Mars gallo-romain, les Matres, Matronae, Proxumae, tous ces génies bienfaisants qui protégeaient les humains, leur donnaient abondance, richesse, prospérité n'avaient pas moins leur place marquée à la ville qu'aux champs. Si Mercurius habitait parfois le sommet des montagnes, il était aussi le dieu du commerce, actif surtout là où les hommes sont réunis en agglomérations nombreuses. Le culte des eaux courantes ne se pratiquait pas seulement autour des sources; au bord des rivières, des villes s'élevaient qui n'avaient pas moins d'intérêt que les habitants des campagnes à se concilier la faveur des divinités fluviales [3]. Comment ces divers cultes étaient-ils répartis dans la Gaule romaine, d'après les documents aujourd'hui connus?

On ne saurait donner à cette question une réponse générale, également exacte pour toutes les régions. Ce qui est vrai de la Narbonaise méridionale ne l'est pas de l'Aquitaine. La diffusion des cultes indigènes varie du territoire des Petrucorii à celui des Eduens, du territoire des Bituriges Cubi ou des Parisii à celui des Trévires ou des Médiomatriques. Il faut ici procéder par espèces.

1. P. 302, p. 347 et suiv.
2. P. 302.
3. La dédicace à Icaunis, déesse de l'Yonne, a été trouvée à Auxerre ; la dédicace à Souconna, déesse de la Saône, a été découverte à Châlon-sur-Saône. Cf. pl. haut, p. 302.

Dans la Narbonaise méridionale, il semble que la part des villes et celle des campagnes soit sinon équivalente, du moins comparable. Voici par exemple la contrée, d'étendue relativement restreinte, où s'étaient développées les villes d'Aquae Sextiae, Arelate, Apta, Carpentoracte, Avennio, Arausio, Vasio. Ces villes étaient presque toutes des colonies. La vie municipale y était active et brillante. De nombreuses inscriptions, des monuments célèbres y attestent l'ampleur des influences gréco-romaines. Or, si les traces des cultes indigènes sont abondantes dans les campagnes qui les environnent, elles ne manquent pas non plus dans les cités elles-mêmes. Des documents explicites nous apprennent que Bormanus, Mars Beladonnis, les Matres étaient adorés à Aquae Sextiae [1]; que les Proxumae et Cailarus ou Caiiarus avaient des dévots dans Arelate même [2]; que Mars Divanno, les Matres, Vogiens ou Vogientis, recevaient des ex-voto et des hommages dans Apta [3], comme à Carpentoracte les Matres, les Urobroci ou Urobrocae [4], comme à Avennio les Proxumae [5], comme à Arausio, outre la divinité éponyme, les Proxumae [6]; comme à Vasio, outre la divinité éponyme, les Matres, les Proxumae, les Fatae, Dullovius, le dieu au maillet et le Jupiter à la roue [7]. Sur 50 documents d'épigraphie et d'archéologie figurée relatifs aux cultes indigènes qui ont été recueillis dans les limites des deux départements des Bouches-du-Rhône et de Vaucluse, 22 ont été fournis par les centres bâtis des antiques cités, 28 ont été recueillis dans les campagnes qui les entouraient. On ne peut donc pas dire ici que les cultes indigènes aient eu un caractère spécialement rural.

Il en est de même dans la région de Nîmes. A Nemausus

1. *C. I. Lat.*, XII, 494, 503, 504.
2. *Id.*, ibid., 655 et 661.
3. *Id.*, ibid., 1078, 1082; *Ann. épigr.*, 1914, n° 285.
4. *C. I. Lat.*, XII, 1173, 1182.
5. *Id.*, ibid., 1024.
6. *Id.*, ibid., 1224.
7. *Id.*, ibid., 1279, 1280, 1281, 1303 et suiv., Espérandieu, *Recueil général*, 276, 284, 299, 303.

même, outre la divinité éponyme de la source et de la ville, étaient adorés Mars Britovius [1], Mars Lacavus [2], les Matres [3], les Proxumae [4], les Fatae [5], Ura [6], Urnia [7], Avicantus [8], les Lucus [9], le dieu à la roue [10], le dieu au maillet [11], la divinité tricéphale [12] : les monuments qui attestent l'existence dans la ville du culte de ces divinités dépassent le nombre de 20. Hors de Nîmes, les mêmes cultes ou des cultes indigènes analogues, tels que ceux de Mars Budenicus [13], Minerva Sulevia Idennica [14], Aramo [15], Letinno [16], Ritona [17], Segomanna [18], ont laissé des traces d'abondance à peu près égale. La capitale des Volques Arécomiques, devenue colonie romaine, n'était pas restée moins fidèle à la religion nationale que les bourgs et les villages épars dans les campagnes d'alentour.

C'est un spectacle tout différent que nous présentent, dans la région des Pyrénées centrales, les territoires des Consorani et des Convenae. Ici, point de grandes cités : car on ne peut juger telles les agglomérations gallo-romaines qu'ont aujourd'hui remplacées Saint-Lizier (Ariège) et Saint-Bertrand-de-Comminges. Les inscriptions et les autels anépigraphes qui proviennent de ce pays nous permettent

1. *C. I. Lat.*, XII, 3082.
2. *Id.*, ibid., 3084.
3. *Id.*, ibid., p. 383 et n° 3085.
4. *Id.*, ibid., 3113 et suiv.
5. *Id.*, ibid., 3045 et suiv.
6. *Id.*, ibid., 3076.
7. *Id.*, ibid., 3077.
8. *Id.*, ibid., 3077.
9. *Id.*, ibid., 3080
10. Espérandieu, *Recueil général...*, 428, 430, 2650.
11. *Id.*, ibid., 434, 436, 437, 440, 2645.
12. *Id.*, ibid., 2668.
13. *C. I. Lat.*, XII, 2973.
14. *Id.*, ibid,, 2974.
15. *Id.*, ibid., 2971.
16. *Id.*, ibid., 2990.
17. *Id.*, ibid., 2727.
18. *Revue épigr.*, t. V, p. 185, n° 1655.

de fixer à 40 environ le nombre des divinités qu'invoquaient à l'époque gallo-romaine les habitants de ces vallées pittoresques. Presque toutes les traces de ces cultes ont été retrouvées en pleine campagne, en dehors des principaux centres habités. L'élément urbain, que nous avons vu tenir une place importante en Narbonaise, fait ici défaut. Ce fut sous une autre forme que s'exerça l'influence gréco-romaine, à laquelle il faut sans doute attribuer l'abondance des documents épigraphiques et archéologiques recueillis dans cette contrée d'accès plutôt malaisé. On sait qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne les carrières de marbre voisines de Saint-Béat et de Montrejeau furent exploitées [1]. Cette exploitation attira au pied des Pyrénées des esclaves et des affranchis. D'autre part, dans la haute vallée de la Garonne en amont de Toulouse, s'élevèrent des villas luxueuses, dont la plus célèbre est celle de Chiragan, découverte près de Martres-Tolosanes et fouillée par M. L. Joulin [2]. Les statues et les bustes, exhumés des ruines de cette villa en nombre considérable, témoignent à la fois de la richesse, du goût et de la culture gréco-romaine de son possesseur. Enfin une grande voie remontait la vallée de la Garonne jusqu'à Saint-Bertrand-de-Comminges, puis de là se dirigeait vers l'ouest en longeant le versant septentrional des Pyrénées [3]. Toutes ces causes ont dû agir dans le même sens. La langue latine, en même temps que les pratiques extérieures des cultes gréco-romains, ont pénétré dans les vallées pyrénéennes : ainsi s'explique l'abondance des ex-voto et des autels de pierre qu'elles ont fournis.

Des bords de la Garonne à la vallée de la Moselle, dans la majeure partie de l'Aquitaine, dans la Lugdunaise et la

1. Daremberg et Saglio, *Dictionn. des Antiquités.* s. v. *Marmor*, t. III, p. 1605.

2. *Les établissements gallo-romains de Martres-Tolosane*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XI; 1re p. (1901).

3. Daremberg, Saglio, Pottier et Lafaye, *Dict. des Antiquités*, s. v. *Via*, t. V. p. 800.

Belgique occidentales, le rôle des villes nous apparaît complexe et divers. Au sud de la Loire, c'est à Bordeaux, à Périgueux, à Saintes, à Poitiers, à Bourges qu'ont été trouvés la plupart des documents qui concernent les cultes indigènes : à Burdigala étaient célébrés les cultes de Mercurius Viducus ou Visucius [1], de Sirona [2], d'Epona [3], d'Onuava [4]; dans la capitale des Petrucorii, on adorait, outre la divinité éponyme Vesunna [5], Apollo Cobledulitanus [6], Telo et Stanna [7]; à Mediolanum, chez les Santons, les Matres [8], Epona [9], la divinité accroupie [10] recueillaient les hommages de nombreux fidèles; à Limonum des Pictons, Mercurius Adsmerius [11] et les Matres [12]; à Avaricum des Bituriges Cubi, Mars Rigisamus [13], Mars Mogetius [14], Etnosus [15], Solimara [16] ont été invoqués. Sans doute hors des cités, il convient de signaler des traces variées de cultes indigènes, des dépôts préhistoriques en Gironde et en Vendée, plusieurs trésors de monnaies celtiques dans la Gironde, la Dordogne, la Charente-Inférieure, la Haute-Vienne, la Creuse, le Loir-et-Cher, l'Aveyron [17], le Tricéphale de Condat [18], les images de divinités accroupies trouvées à Luxé près de Ruffec et à

1. *C. I. Lat.*, XIII, 576, 577.
2. *Id.*, ibid., 582 et peut-être 586.
3. Espérandieu, *Recueil général....*, 1075.
4. *C. I. Lat.*, XIII, 580, 581.
5. *Id.*, ibid., 955, 956, cf. 949.
6. *Id.*, ibid., 939.
7. *Id.*, ibid., 950-954.
8. Espérandieu, *Recueil général...*, 1317, 1318, 1322, 1329, etc.
9. *Id.*, ibid., 1716.
10. *Id.*, ibid., 1319.
11. *C. I. Lat.*, XIII, 1125 et suiv.
12. Espérandieu, *Recueil général....*, 1394.
13. *C. I. Lat.*, XIII, 1190.
14. *Id.*, ibid., 1193.
15. *Id.*, ibid., 1189.
16. *Id.*, ibid., 1195.
17. J. Toutain, dans *Pro Alesia*, nouvelle série, t. IV, p. 74, 75, 78; — p. 84 et suiv., 95 et suiv., p. 104.
18. Espérandieu, *Recueil général....*, 1316.

Chassenon [1] (Charente), l'autel des Quatre-Dieux connu sous le nom de Pierre de Saint-Martin à Jabreilles (Haute-Vienne) [2], l'autel de Vendœuvres [3] et les ex-voto dédiés à Apollo Atepomarus [4] et à Cososus [5] originaires de Mauvières et de Levroux (Indre), les cultes d'Ivavus à Evaux (Creuse) [6], de Nerius à Néris-les-Bains (Allier) [7], de Mercurius Dumias au sommet du Puy-de-Dôme [8], d'autres encore. De tous les documents aujourd'hui connus, de leur diffusion, de leur répartition, il ressort pour nous qu'entre la Garonne et la Loire, les centres urbains ont été les principaux foyers des cultes indigènes gallo-romains, ou du moins que ces cultes y ont revêtu plus qu'ailleurs cette physionomie si intéressante au point de vue historique, où des traits extérieurs, empruntés au paganisme gréco-romain, modifient, sans la dénaturer ni la dissimuler, l'antique religion gauloise.

Entre la Loire et la Moselle, dans toute la Gaule du nord-ouest et du nord, les cités gallo-romaines, sauf de rares exceptions, étaient plutôt de gros bourgs que de vraies villes. Quelque intérêt que nous inspire Lutetia, on ne saurait pourtant la comparer à Burdigala ou à Avaricum. Les capitales des Coriosolites, des Redones, des Namnetes, des Viducasses, des Lexovii, des Eburovices, de la plupart des tribus gauloises cantonnées entre la Loire et la Manche semblent avoir vécu, sous l'empire romain, d'une vie plutôt obscure. Fort éloignées de l'Italie et de la Méditerranée, distantes des grandes voies qui atteignaient soit la Manche orientale et le Pas-de-Calais, soit les vallées de la Moselle et du Rhin, elles subirent beaucoup moins que les colonies de la Narbonaise les influences gréco-romaines. C'est pour-

2. Espérandieu, *Recueil général*, 1375, 1589.
3. *Id.*, ibid., 1588.
4. *Id.*, ibid., 1539.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 1318.
6. *Id.*, ibid., 1353.
7. *Rev. épigr.*, III, p. 549, n° 1261 ; *C. I. Lat.*, XIII, 1368.
8. *Id.*, ibid., 1371 et suiv., 1376 et suiv.
9. *Id.*, ibid., 1523.

tant sur leur emplacement ou dans leur voisinage immédiat qu'ont été recueillis en majorité les documents d'épigraphie ou d'archéologie figurée : les ex-voto en l'honneur d'Acionna et de Mogetis proviennent d'Orléans [1]; Mars Mullo était adoré à Nantes et à Rennes, en même temps qu'à Craon [2]; Mars Vicinnus l'était à Rennes [3], Mars Loucetius à Angers [4], Apollo Anextiomarus au Mans [5]; la déesse Sirona fut invoquée à Corseul [6], Gisacus au Vieil-Evreux [7]; les fameux Autels de Paris portent les noms et les images d'Esus, de Cernunnos, de Tarvos Trigaranus, de Smertullos [8]; à Reims ont été découverts, outre la stèle qui représente le dieu accroupi entre Apollo et Mercurius [9], des autels ornés d'une image de tricéphale [10]; le culte de la déesse Camloriga se célébrait à Noviodunum des Suessiones [11]; ceux de Gesacus et de Veringodumnus à Samarobriva [12], en même temps que celui de la déesse éponyme. Ici, encore, par conséquent, les centres urbains ont contribué à la survivance et à la vitalité des cultes indigènes; toutefois, des monuments comme les autels de Paris et de Reims nous apprennent que là ces cultes étaient demeurés plus fidèles à leur passé, avaient mieux gardé qu'ailleurs leur aspect préromain.

Et d'autre part les traces de ces mêmes cultes sont beaucoup plus abondantes hors des villes. Des groupes d'ex-voto comme ceux de Neuvy-en-Sullias [13], de Marigny [14] et de

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3063; *Ann. épigr.*, 1902, n° 253.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 3101 et suiv., 3148, 3149, — cf. 3096.
3. *Id.*, ibid., 3150.
4. *Id.*, ibid., 3087.
5. *Ann. épigr.*, 1890, n° 78.
6. *C. I. Lat.*, XIII, 3143.
7. *Id.*, ibid., 3197.
8. *Id.*, ibid., 3026b, 3026c; Espérandieu, *Recueil général...*, 3133 et 3134.
9. Espérandieu, *ouvr. cité*, 3653.
10. *Id.*, ibid., 3651 et suiv., 3654 et suiv.
11. *C. I. Lat.*, XIII, 3460.
12. *Id.*, ibid., 3487, 3488.
13. Espérandieu, *Recueil général...*, 2978, 2984.
14. Espérandieu, *ouvr. cité*, 2971.

Montbouy[1] dans le Loiret; des sanctuaires comme les *fana* des environs de Rouen [2] et de Saint-Aubin-sur-Gaillon [3] découverts par MM. L. de Vesly et Poulain ; le temple célèbre de Mercurius Kanetonnensis à Berthouville [4]; les lieux de culte de Mont Berny [5] et de la forêt d'Halatte [6] : tous ces documents mettent en pleine lumière le caractère rural de maints cultes indigènes dans tout le centre de la Lugdunaire et de la Belgique. En Armorique et dans la Normandie occidentale, ce caractère est encore plus accentué. Chez les Venètes et les Osismii de la Basse-Bretagne, dont les territoires correspondent à peu près aux trois départements du Morbihan, du Finistère, des Côtes-du-Nord, les rares documents d'archéologie figurée, le menhir de Kernuz [7] et divers fragments du groupe de l'Anguipède et du Cavalier [8] ont été découverts en pleine lande; quant aux dépôts d'objets préhistoriques et aux trésors de monnaies, leurs emplacements étaient éloignés de tout vestige d'habitations gallo-romaines : c'étaient des marais, des cavités de rochers, le voisinage d'un mégalithe, le sommet d'une éminence [9]. Tel est le cas également pour les dépôts et les trésors, aujourd'hui connus et signalés dans toute la région du bassin parisien depuis le Cotentin jusqu'à la Flandre : ils gisaient en plein champ, au cœur des forêts, dans des sources ou des mares, dans le lit de certaines rivières [10].

Ainsi dans toute la Gaule du centre, de l'ouest et du nord les cultes indigènes ont laissé des traces multiples.

1. Espérandieu, *Recueil général*, 2970.
2. L. de Vesly, *Les fana de la région normande*, Rouen, 1909.
3. *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 403 et suiv.; — 1914, p. 401 et suiv. — 1915, p. 157 et suiv.
4. Babelon, *Le trésor d'argenterie de Berthouville* (Eure).
5. V. Cauchemé, *Description des fouilles archéologiques exécutées dans la forêt de Compiègne*, 1re partie, p. 39 et suiv.
6. Espérandieu, *Recueil général..*, 3864 et suiv.
7. *Id.*, ibid., n° 3030.
8. *Id.*, ibid., 3036, 3037, 3039.
9. *Pro Alesia*, nouvelle série, t. IV, p. 73 et suiv., p. 88, p. 97, p. 99.
10. *Ibid.*, p. 72 et suiv., p. 88 et suiv., p. 100 et suiv., p. 106 et suiv.

Ils ont tenu leur place dans la vie urbaine et dans la vie rurale. La proportion des documents trouvés sur le site des villes gallo-romaines et des documents recueillis en pleine campagne varie, dans les diverses régions, suivant l'importance et l'activité respective de l'une et l'autre forme de vie sociale. Ici les inscriptions et les reliefs sont plus abondants ; là, au contraire, ce sont les dépôts d'objets préhistoriques et les trésors de monnaies. Ici le culte se célébrait dans des édifices religieux ; là c'était autour des sources, dans le lit des rivières, sur le sommet nu des éminences que les Gallo-Romains pratiquaient leurs rites accoutumés.

C'est un autre mode de répartition que révèle l'étude des documents découverts dans l'est et le nord-est de la Gaule, sur les territoires des Ambarri, des Eduens, des Lingons, des Séquanes, des Leuques, des Médiomatriques, des Tungri, des Trévires. A la différence de l'Armorique et de la Normandie, les vestiges des cultes indigènes consistent presque uniquement, dans ces régions, en textes épigraphiques, en autels et stèles ornés de sujets figurés, en ruines de sanctuaires, en ex-voto. Mais ces documents, où l'influence gréco-romaine se laisse reconnaître, ne proviennent pas moins des campagnes que des villes. Sans doute dans les cités et les gros bourgs, comme Matisco [1], Cabillonum [2], Augustodunum [3], Intaranum [4], Alesia [5], Vertillum [6], Dibio [7], Andematunnum des Lingons [8], Vesontio [9], Nasium des

1. *C. I. Lat.*, XIII, 2585.
2. *Id.*, ibid., 2603; *Ann. épigr.*, 1913, nos 161 et 234.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 2651 et suiv.: *Ann. épigr.*, 1901, nos 37, 38.
4. Espérandieu, *Recueil général...*, 2240, 2246, 2249, 2252 et suiv., 2258 et suiv., 2300, 2312.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 2873, 2880 ; — *Ann. épigr.*, 1908, n° 187 ; 1910, n° 121 ; — Espérandieu, *Recueil général...*, 2347 et suiv., 2353 et suiv. ; *Pro Alesia*, nouvelle série, t. II, p. 145 et suiv.
6. Espérandieu, *Recueil général...*, 3373, 3377, 3382, 3394.
7. *C. I. Lat.*, XIII, 5478, 5479; Espérandieu, *Recueil général...*, 3441, 3448.
8. *C. I. Lat.*, XIII, 5671 et suiv., 5677. *Recueil général...*, 3287.
9. *C. I. Lat.*, XIII, 5368 et suiv., 5373.

Leuques [1], Scarpona et Divodurum [2], des Médiomatriques, Augusta [3] des Trévires, les cultes indigènes trouvaient de nombreux dévots, qui souvent adressaient leurs prières ou témoignaient leur gratitude aux divinités ancestrales. Mais ces divinités rencontraient encore plus de faveur chez les populations rurales. Sur plus de 250 documents ou groupes de documents de toute nature qui ont été recueillis dans les vallées de la Saône et de la Moselle et dans les régions immédiatement voisines, il en est à peine plus de 50 d'origine urbaine. Les sanctuaires et lieux de culte le mieux connus sont en grande majorité ruraux : tels ceux de Saint-Révérien (Nièvre) [4], du mont de Sène [5], de Massingy les Vitteaux [6], des sources de la Seine [7], d'Essarois [8], de Beire-le-Châtel (Côte-d'Or) [9], d'Andilly [10] et des sources de la Marne (Haute-Marne) [11], du mont Sion entre Nancy et Mirecourt [12], de la source de la forêt de Chavigny (Meurthe-et-Moselle) [13], du mont Donon [14], du bois de Géromont, près de Gérouville (Luxembourg belge) [15] ; tels encore la plupart des *fana* du pays des Trévires [16]. Parmi les documents figurés

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4630.
2. *Id.*, ibid., 4303 et suiv., 4311, 4312. Espérandieu, *Recueil général...*, 4284, 4285, 4291, 4605.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 3635, 3644, 3653, 3654, 3659 et suiv., 3662, 3664 ; — *Ann. épigr.*, 1908, n° 132 ; 1915, nos 70 et suiv. — Espérandieu, *Recueil général...*, 4929, 4937, 4953, 4954.
4. Espérandieu, *Recueil général...*, t. III, p. 239 et suiv.
5. *Id.*, ibid., t. III, p. 214 ; cf. *supra*, p. 351 et suiv.
6. Espérandieu, *Recueil général...*, t. III, p. 310 et suiv.
7. *Id.*, ibid., t. III, p. 311 et suiv.
8. *Id.*, ibid., t. IV, p. 352 et suiv.
9. *Id.*, ibid., t. IV, p. 447 et suiv.
10. *C. I. Lat.*, XIII, 5676 ; R. Mowat, *Inscriptions de la cité des Lingons*, p. 41.
11. *C. I. Lat.*, XIII, 5674.
12. *Id.*, ibid., 4732.
13. Espérandieu, *Recueil général...*, 4693.
14. *Id.*, ibid., t. VI, p. 39 et suiv.
15. *C. I. Lat.*, XIII, 3968 et suiv.
16. *Bonner Jahrbücher*, LVII (1876), p. 56 et suiv. ; *Westdeutsche Zeitschrift*, 1892 (XI), 1900 (XIX), 1903 (XXII).

les plus caractéristiques, il en est peu qui proviennent d'un centre urbain; presque tous ont été exhumés en pleine campagne, par exemple les images d'Epona [1] et du dieu au maillet [2], le grand autel de Mavilly [3], les stèles si curieuses de Dennevy et de Beaune [4], maintes statuettes et plusieurs reliefs représentant soit deux ou trois déesses mères, soit le couple des divinités domestiques [5], les deux statues de Sommérécourt [6], la stèle de Vignory [7], la roche sculptée du bois de Klang près de Thionville [8], le relief du Titelberg près de Differdange [9], etc. Il en est des inscriptions comme des sanctuaires et des sculptures. En majorité, les pierres et les ex-voto qui portent des noms divins ont été découverts en dehors des centres urbains. Quant aux dépôts d'objets préhistoriques et aux trésors de monnaies, dont le sens religieux est ou certain ou probable, le nombre en dépasse de peu la vingtaine, même si l'on y compte les monnaies découvertes aux sources de la Seine, dans plusieurs sanctuaires du pays des Eduens, dans la fontaine de la forêt de Chavigny, au *nymphaeum* de Sablon près Metz [10].

Si l'on embrasse d'un regard d'ensemble la diffusion des cultes indigènes dans la Gaule romaine tout entière, on y constate assurément des inégalités assez marquées ; mais ces inégalités sont plus apparentes que réelles. A vrai dire, il n'est pas une seule des provinces gauloises où ces cultes n'aient laissé des traces nombreuses. La densité de ces traces est en rapport avec la densité des populations gallo-

1. S. Reinach, *Epona*, dans la *Revue archéologique*, 1895, I, p. 163 et suiv., p. 309 et suiv. ; 1898, II, p. 187 et suiv.
2. Espérandieu, *Recueil général...*, t. III — VI, passim.
3. Espérandieu, *Recueil général...*, 2067.
4. *Id.*, ibid., 2083, 2131.
5. Espérandieu, *Recueil général...*, t. III — VI, passim.
6. *Id.*, ibid., 4831, 4839.
7. *Id.*, ibid., 3219.
8. *Id.*, ibid., 4422.
9. *Id.*, ibid., 4195.
10. Cf. plus haut, p. 371 et suiv.

romaines, dans la mesure où nous pouvons la déterminer. La diversité des documents, dont l'origine se retrouve dans la variété même des pratiques rituelles, s'explique par l'intensité plus ou moins grande, par la pénétration plus ou moins profonde suivant les régions des influences gréco-romaines. Ce qu'il faut surtout retenir de l'observation précise des faits aujourd'hui connus, c'est que les cultes indigènes n'ont pas été moins populaires en Narbonaise que dans l'Aquitaine, la Lugdunaise et la Belgique, dans la Gaule de l'est et du nord-est, le long des grandes voies par lesquelles l'Italie et le monde méditerranéen communiquaient avec la frontière du Rhin, que sur les bords de l'Océan et de la Manche, dans les vallées pyrénéennes, aux abords du Massif central. Ni l'action du gouvernement romain, ni l'attrait de la civilisation et de la religion gréco-romaine ne se sont exercés dans un sens hostile ou contraire aux anciens cultes nationaux et locaux des peuples gaulois. Cette action et cet attrait ont eu pour conséquence de donner à ces cultes des formes extérieures et des modes d'expression variables suivant les contrées.

Les divers cultes indigènes de la Gaule romaine n'ont pas été uniformément répandus des Alpes et du Rhin à l'Océan, de la Méditerranée et des Pyrénées à la Manche et à la mer du Nord. Les divinités, dont nous pouvons le mieux reconnaître le terrain d'élection, sont évidemment celles que nous ont révélées les documents épigraphiques et les monuments figurés. A quels êtres divins, à quels génies surnaturels étaient consacrés les dépôts d'objets préhistoriques et les trésors de monnaies? Dans la plupart des cas, nous l'ignorons. Sans doute nous pouvons attribuer à des divinités de montagnes, de forêts, de sources, de rivières les trésors découverts sur les hauts sommets, au milieu des bois, dans les fontaines, les mares, les tourbières et les eaux courantes ; mais ce n'est là qu'une conclusion très générale.

Pour nous en tenir aux données précises des statistiques

épigraphiques et archéologiques, nous n'en observerons pas moins des faits curieux et parfois inattendus.

Le culte du Mars gallo-romain, dont le nom se complète et se précise par des épithètes indigènes, fut répandu surtout dans la Narbonaise et la Gaule de l'est et du nord-est.

Les documents prouvent que de 40 divinités gauloises, qui furent assimilées à Mars, 27, c'est-à-dire les deux tiers, furent adorées soit dans la région voisine de la Méditerranée de Cimiez à Nîmes, soit dans les vallées du Rhône, de la Saône et du Doubs, de Lyon à Besançon, de Culoz à Dijon, soit enfin dans le pays des Trévires sur les deux rives de la Moselle [1] ; dans la région pyrénéenne, on n'en connaît que 4 [2], 3 dans tout l'ouest [3], 6 enfin dans la Gaule centrale [4]. Cette répartition paraît normale ; il est fort naturel que l'emploi du nom latin de Mars et la transformation du nom gaulois du dieu en une épithète latinisée aient été surtout en faveur chez les populations qui subissaient davantage les influences gréco-romaines.

Le Mercurius gallo-romain se reconnaît aux épithètes indigènes qu'il porte, à certains traits de sa physionomie plastique, comme la barbe et l'aspect vieillot de l'image trouvée à Lezoux, à son association avec Rosmerta, à la situation de ses temples construits sur des sommets plus ou moins élevés. Parmi les épithètes indigènes, 2 seulement ont été lues sur des monuments découverts en Narbonaise ; encore faut-il remarquer que ces deux inscriptions proviennent de l'extrémité septentrionale de la province, du pays compris entre Vienne, Grenoble et Lyon [5]. Les surnoms préromains ont été en majeure partie relevés, les uns à l'ouest et au centre, les autres à l'est et au nord-est,

1. Cf. pl. haut, p. 212 et suiv.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 87 ; — 108 et suiv. ; — 366 ; — 422 et suiv.
3. *Id.*, ibid., 3087 ; — 3096, 3101 et suiv.; 3148 et suiv.; — 3150.
4. *Id.*, ibid., 1190 ; — 1193 ; — 1497 ; — 1516 ; — 1561 ; — 2899.
5. *C. I. Lat.*, XII, 2199, 2373.

de Bordeaux à Trèves, de Berthouville à Besançon [1]. Les images à caractère original sont celles de Lezoux [2] (Puy-de-Dôme) et de Beauvais [3]. Les sanctuaires, qui couronnent des montagnes ou de simples éminences, sont ceux du Puy-de-Dôme, de Montmartre à Paris, du Mont Martre d'Avallon, du Mont de Moque à Andilly près Langres, du Mont Sion entre Nancy et Mirecourt, du Donon [4]; tous sont situés hors de la Narbonaise. Enfin les mentions épigraphiques du couple Mercurius et Rosmerta sont limitées à la Gaule du nord-est aux territoires des Lingons, des Leuques, des Médiomatriques et des Trévires [5]. L'absence presque totale en Narbonaise de cultes rendus à un Mercurius indigène fait contraste avec la proportion élevée des documents qui attestent dans cette province la popularité du Mars gallo-romain. Aucun indice concret ne nous permet d'apercevoir la cause de cette opposition.

La répartition des documents qui nous renseignent sur le culte de l'Apollo gaulois n'est pas moins curieuse.

Un seul de ces documents a été recueilli dans les limites de la Narbonaise, aux Fins d'Annecy [6]. Tous les autres ont été trouvés soit dans l'Aquitaine ou la Lugdunaise occidentale, soit dans l'est de la Gaule. On sait que dans la Gaule romaine Apollo fut souvent un dieu des sources, particulièrement des sources thermales : tel fut le cas d'Apollo Moritasgus à Alesia, d'Apollo Vindonnus et d'Apollo Borvo chez les Lingons [7]. Mais pourquoi le nom du dieu gréco-romain ne fut-il pas ajouté à celui de Bormanus, Bormo ou Borvo dans la Narbonaise, à Aix-en-Provence, à Aix près de Die, à Aix-les-Bains [8], comme il le fut à ce même nom

1. Cf. pl. haut, p. 205 et suiv.
2. Espérandieu, *Recueil général...*, 1609.
3. *Id.*, ibid., 3919.
4. Cf. pl. haut, p. 334 et suiv.
5. Cf. pl. haut, p. 210.
6. *C. I. Lat.*, XII, 2525.
7. Cf. pl. haut, p. 203.
8. *C. I. Lat.*, XII, 494, 1561, 2443 et suiv.

de Borvo à Bourbonne-les-Bains [1], à ceux de Moritasgus [2] et de Vindonnus [3]? Il semblerait au contraire naturel que l'assimilation eût été surtout fréquente en Narbonaise, plutôt rare en Lugdunaise et en Belgique. C'est le contraire que nous apprennent les documents. Et d'autre part, tandis que Moritasgus, Vindonnus devenaient des épithètes d'Apollo, à Bagnères de Luchon Ilixo [4], à Evaux (Creuse) Ivaos ou Ivavus [5], à Luxeuil Luxovius [6] gardaient immuables leurs noms pré-romains. Comme pour la diffusion du nom de Mercurius attribué à des dieux indigènes, celle du nom d'Apollo se présente sous un aspect plutôt surprenant, dont les raisons précises nous échappent.

Quant à Jupiter et à Minerva, classés par César au nombre des principaux dieux de la race gauloise, nous avons vu plus haut que leurs noms se lisent sur de très rares inscriptions de la Gaule romaine [7]. Notre statistique serait ici fondée sur une base beaucoup trop étroite.

D'autres divinités, dont l'auteur des *Commentaires* ne dit mot, ont été plus populaires que Jupiter et Minerva dans la Gaule romaine.

Le culte d'Epona a laissé des traces épigraphiques ou archéologiques en plus de quarante localités, soit dans de grandes cités telles que Burdigala, Mediolanum des Santons, Augustodunum des Eduens, Durocortorum des Rèmes, les capitales des Médiomatriques et des Trévires [8], soit dans de gros bourgs comme les Aquae Neri, Alesia, Dibio, Scarpona, Nasium [9], soit en pleine campagne [10]. Aucune

1. *C. I. Lat.*, XIII, 5911 et suiv.
2. *Ann. épigr.*, 1910, nos 121 et 122.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 5644.
4. *Id.* ibid., XIII, 345 et suiv.
5. *Id.*, ibid., 1368.
6. *Id.*, ibid., 5425 et suiv.
7. P. 198 et p. 219.
8. Espérandieu, *Recueil général...*, 1075, 1716, 1851, 1856, 3672, 4284, 4285, 4953.
9. *Id.*, ibid., 1562, 2356, 3448, 4605, 4650.
10. *Id.*, ibid., passim.

de ces localités n'est située en Narbonaise; l'Aquitaine n'est représentée que par six emplacements ; tous les autres documents proviennent de l'est et du nord-est, principalement du pays qu'habitaient les Eduens, les Lingons, les Leuques, les Médiomatriques et les Trévires. Ainsi le culte de la déesse semble n'avoir été connu ni des populations voisines de la Méditerranée et riveraines du Rhône, ni des tribus de la majeure partie de la Lugdunaise et de Belgique. Pourquoi en fut-il ainsi? Nous ne le savons pas.

Les génies féminins, invoqués sous les noms de Matres ou Matrae, Matronae, Proxumae, Suleviae, Fatae, n'ont été inconnus dans aucune partie de la Gaule romaine. Le folk-lore démontre à l'évidence la popularité de ces êtres surnaturels, favorables ou hostiles à l'homme. Il y a lieu pourtant de noter que cette popularité a été plus ou moins intense suivant les régions. Les documents épigraphiques, dédicaces ou ex-voto, qui dépassent le chiffre de 50, proviennent tous, sauf deux, soit de la Narbonaise, soit des vallées de la Saône et de la Moselle ou des régions immédiatement voisines comme le plateau de Langres. Les deux inscriptions, trouvées ailleurs, sont originaires l'une de Marquise (Pas-de-Calais)[1], l'autre des environs de Bruxelles[2]. A ces vestiges écrits il convient d'ajouter les statues, statuettes et reliefs de pierre qui représentent des génies de l'abondance et de la maternité, des « Mères des Fruits » et des Kourotrophes ; quelques-uns de ces monuments ont été trouvés en Aquitaine, sur les territoires des Petrucorii, des Santons, des Lemovices, des Pictons[3] ; mais les plus nombreux sont de même provenance que les inscriptions. La prépondérance de la Narbonaise est ici très caractéristique : nulle part ces déesses n'ont rencontré plus de faveur

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3561.
2. *Id.*, ibid, 3585.
3. Espérandieu, *Recueil général.....*, 1309, 1317, 1318, 1322, 1326 et suiv., 1394, 1588.

qu'à Aquae Sextiae [1], Apta [2], Carpentoracte [3], Vasio [4], Nemausus [5], Vienna [6], Lugdunum [7] ; autour de ces villes, jusqu'aux Cévennes, d'une part; jusqu'aux Alpes d'autre part la dévotion aux Matres était fort répandue. Le culte des Proxumae était particulier à la vallée inférieure du Rhône ; on n'en connaît actuellement de témoignages que pour les pays d'Arles, Avignon, Orange, Vaison, Montélimar, Beaucaire, Uzès et Nîmes [8].

Les monuments, sur lesquels est figurée l'image du dieu au maillet ou seulement de son attribut caractéristique, le maillet, ont été découverts à peu près exclusivement dans la Gaule du sud-est et de l'est. Ils forment quatre groupes principaux : 1° celui de la basse vallée du Rhône, sur les territoires d'Arelate, Vasio et Nemausus ; 2° celui de la région lyonnaise (Vienne, Lyon, le Valromey) ; 3° celui du pays des Eduens, l'un des plus abondants ; 4° enfin celui de la Lorraine (Escles, Soulosse, Toul et Sarrebourg) [9]. Hors de ces quatre groupes, on ne peut citer que la statue du dieu au maillet adossé à un arbre, trouvée à Vichy[10]. Dans le premier groupe, localisé en Narbonaise, l'image du dieu et celle du maillet sont associées au nom de Silvanus, vocable d'origine italique [11] ; à Vienne et à Sarrebourg, le dieu porte son nom gaulois, Sucellus [12] ; les monuments éduens, la

1. *C. I. Lat.*, XII, 501 et suiv.
2. *Id.*, ibid., 1078.
3. *Id.*, ibid, 1173 et suiv., 1189 et suiv.,
4. *Id.*, ibid., 1281, 1303 et suiv. ; — Espérandieu, *Recueil général..*, 281, 283, 301.
5. *C. I. Lat.*, XII, p. 383 ; n°s 3045, 3085 ; Espérandieu, *ouvr. cité*, 444.
6. *C. I. Lat.*, XII, 1823 et suiv. ; Espérandieu, *ouvr. cité*, 338.
7. *C. I. Lat.*, 1758 et suiv. ; Espérandieu, *ouvr. cité*, 1741 et suiv.
8. *C. I. Lat.*, XII, 661, 1024, 1224, 1330 et suiv., 1737, 2822, 2861, 3113 et suiv. ; *Ann. épigr.*, 1896, n° 36 ; 1914, n° 226.
9. *Bull. arch. du Comité.* Procès-verbaux des séances de la section d'archéologie, avril 1919, p. V. et suiv. — M. Em. Espérandieu ne distingue que trois groupes principaux, négligeant la région lyonnaise.
10. Espérandieu, *Recueil général....*, 2750.
11. V. pl. haut, p. 233.
12. V. pl. haut, p. 235.

plupart des monuments lyonnais et lorrains sont anonymes. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le nom de Sucellus se lit sur un ex-voto qui provient de la colonie romaine de Vienna.

Le dieu à la roue fut adoré à la fois dans la Narbonaise surtout méridionale et dans la Belgique orientale. Entre les territoires d'Arelate, Vasio et Nemausus [1], où son culte est attesté par plusieurs monuments archéologiques, et le pays qu'habitaient les Lingons et les Trévires, d'où proviennent quelques images caractéristiques du dieu [2], on n'a retrouvé des traces certaines de la dévotion envers lui des Gallo-Romains que chez les Allobroges, en un lieu appelé aujourd'hui Panossas (Isère) [3], et à Alesia [4]. La divinité gauloise, dont la roue était l'attribut essentiel, a été assimilée à Jupiter. La roue ou rouelle fut un talisman très répandu dans toute la Gaule à l'époque préromaine ; on n'aperçoit pas les raisons pour lesquelles le culte du dieu à la roue, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, semble avoir été confiné dans une aire aussi restreinte.

La répartition des documents, qui nous ont fait connaître la divinité accroupie dont la tête, souvent à triple visage, est couronnée d'une véritable ramure, est fort intéressante à observer. Sauf un tricéphale trouvé à Nîmes [5], presque toutes les images de ce dieu proviennent de la Gaule de l'ouest, du centre et du nord-est : citons seulement, avec les monuments connus sous les noms d'autels de Saintes [6], de

1. *C. I. Lat.*, XII, 2752, 2972, 2981, 3023, 3068a ; Espérandieu, *Recueil général...*, 299, 303, 428, 430, 513, 517, 524, 1691, 2650, 2681.

2. Espérandieu, *ouvr. cité*, 4666, 5116 ; S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 33 et suiv.

3. Espérandieu, *ouvr. cité*, 829.

4. Id., *ibid.*, 2375. Signalons en outre un autel découvert à Jublains (Mayenne), qui porte une dédicace à Jupiter Optimus Maximus et qui est décoré de plusieurs roues, une sur la face antérieure au-dessus de l'inscription, trois sur la face latérale gauche et une sur la face latérale droite : *C. I. Lat.*, XIII, 3184 ; Espérandieu, *Recueil général..*, 3058.

5. *Id.*, ibid., 2668.

6. *Id.*, ibid., 1319.

Vendoeuvres (Indre)[1], de Paris[2], de Reims[3], les tricéphales de Condat (Dordogne)[4], de la région rémoise[5], du Châtelet et de Langres[6], de Senon (Meuse)[7] et de Trèves[8], les figures accroupies de Luxé et Chassenon (Charente)[9], de La Guerche (Cher)[10], les deux statues de Sommérécourt (Vosges)[11], le relief du Titelberg[12]. Les stèles de Dennevy (Saône-et-Loire)[13] et de Beaune[14] n'opposent que de rares exceptions à la distribution générale de ces images d'un caractère si particulier. Cette distribution s'explique par des causes naturelles. Les traits anormaux, pose accroupie, tricéphalie, ramure de cerf, qui distinguent le dieu, ont survécu dans les régions de la Gaule le plus éloignées de l'Italie et de la Méditerranée, le moins exposées à l'action directe des influences gréco-romaines. De Nîmes à Trèves, le long de la grande voie de pénétration que formaient les vallées du Rhône, de la Saône et de la Moselle, ces étranges figures se sont rencontrées rarement. Si rares pourtant qu'elles soient dans cette partie de la Gaule, il est remarquable néanmoins qu'il ait pu s'en rencontrer à Nemausus, et dans la capitale même des Trévires.

Une dernière observation nous permettra de mesurer l'importance dans la vie religieuse de la Gaule romaine des multiples divinités purement locales qui ne furent pas assimilées à des dieux et à des déesses du panthéon gréco-

1. Espérandieu, *Recueil général*, 1539.
2. *Id.*, ibid., 3133.
3. *Id.*, ibid., 3653.
4. *Id.*, ibid., 1316.
5. *Id.*, ibid., 3651 et suiv.
6. *Id.*, ibid., 1729, 3287.
7. *Id.*, ibid., 4640.
8. *Id.*, ibid., 4937.
9. *Id.*, ibid., 1375, 1589.
10. *Id.*, ibid., 1555.
11. *Id.*, ibid., 4831, 4839.
12. *Id.*, ibid., 4195.
13. *Id.*, ibid., 2131.
14. *Id.*, ibid., 2083.

romain, dont les noms ne devinrent point des épithètes de Jupiter, Apollo, Mars, Mercurius, Minerva, Hercules. Ces divinités, demeurées, pour ainsi parler, indépendantes et comme réfractaires à toute fusion avec les dieux importés par la conquête romaine, sont aujourd'hui connues au nombre de 180 environ, dont un tiers pour la Narbonaise, un tiers pour l'Aquitaine, un tiers pour la Lugdunaise et la Belgique réunies. Ici encore, le fait essentiel à retenir, c'est que les cultes de ces génies divins, de caractère purement indigène, ont été aussi populaires dans les pays relativement romanisés de la Narbonaise que dans les cantons de l'Aquitaine, de la Lugdunaise et de la Belgique, où la vie, les mœurs, les traditions, les superstitions, les pratiques gauloises furent moins transformées par l'exemple et l'attrait de la civilisation gréco-romaine.

Tels sont les résultats auxquels nous a conduit notre enquête sur la diffusion géographique des cultes indigènes en pays gallo-romain. La conclusion générale qui s'en dégage, c'est que le gouvernement impérial est resté parfaitement étranger, n'a en rien contribué, soit pour la favoriser, soit pour la combattre, à cette répartition. Si Rome avait voulu détourner les Gallo-Romains de leurs divinités nationales et locales, les cultes de ces divinités ne seraient pas demeurés aussi populaires le long du Rhône, de la Saône, de la Moselle, ni dans des colonies telles qu'Aquae Sextiae, Nemausus, Arausio, etc. Si la politique officielle avait été, au contraire, méthodiquement sympathique à l'ancienne religion, son action eût été au moins analogue sur les divers cultes indigènes, et leur répartition ne présenterait pas les différences si curieuses que nous avons notées plus haut : on ne comprendrait pas, dans cette hypothèse, pourquoi le Mercurius et l'Apollo gallo-romains eurent moins de dévots dans la Narbonaise que dans l'Aquitaine, la Lugdunaise et la Belgique. A Lugdunum et aux environs de cette ville, capitale des Gaules et l'un des foyers d'in-

fluence romaine dans le pays, les cultes d'un Apollo local, de Mars Segomo, des Matres, du dieu au maillet, étaient pratiqués, ce qui atteste la parfaite tolérance de l'administration impériale ; mais la région lyonnaise est une des parties de la Gaule où les documents relatifs aux cultes indigènes sont proportionnellement le plus rares, et cette pauvreté démontre que l'administration ne se montra pas plus favorable qu'hostile à ces survivances religieuses. Comme les Africains, comme les habitants des provinces espagnoles, les Gallo-Romains furent laissés parfaitement libres d'adorer, sous la forme qui leur convenait, leurs divinités indigènes, nationales et locales ; puisque la pratique de ces cultes ne portait aucune atteinte à leur loyalisme, Rome estimait n'avoir ni raison ni prétexte pour intervenir.

Nous avons vu, cependant, que ces cultes subirent, au moins dans certaines parties de la Gaule, l'influence de la civilisation gréco-romaine. Les images des dieux et des déesses, les pratiques rituelles, telles que nous pouvons les connaître, furent les unes conçues, les autres transformées sur le modèle des images et des pratiques de la Grèce et de Rome. Cette action ne fut pas uniforme. Elle s'exerça avec plus ou moins d'intensité suivant les régions. Elle paraît avoir été surtout efficace en Narbonaise, dans la Lugdunaise et la Belgique orientales ; elle est beaucoup moins sensible à l'ouest, au centre et au nord de la Gaule. On ne peut pas dire toutefois que cette action s'affaiblisse progressivement à mesure qu'on s'éloigne de la Méditerranée et de l'Italie : dans la Narbonaise méridionale, le dieu au maillet, le dieu à la roue, même la divinité tricéphale recueillaient des hommages ; un dépôt de haches votives en silex a été découvert non loin de Die ; plusieurs trésors de monnaies celtiques et de monnaies romaines ont été trouvés dans les départements de Vaucluse, Drôme et Isère, ainsi que dans les vallées alpestres. Et, d'autre part, les images classiques de Mars, Mercurius, Apollo, Hercules

et Minerva ont été sculptées sur le menhir de Kernuz, à l'extrémité occidentale de l'Armorique ; les offrandes précieuses, déposées dans le sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis, n'auraient pas déparé un temple grec ; sur les fameux autels de Paris, les figures de Jupiter, Vulcanus, Castor et Pollux, alternent avec celles de Tarvos Trigaranos, d'Esus, de Cernunnos, de Smert(ullos).

On est donc en droit de conclure, après un examen sérieux de la diffusion géographique des cultes indigènes dans la Gaule romaine, que pleine et entière liberté leur fut laissée. Nulle part n'apparaît la moindre trace d'une intervention quelconque, en quelque sens que ce soit, de l'administration impériale. Ce n'est pas à dire que la civilisation gréco-romaine soit restée dans ce domaine sans exercer d'influence. Les témoignages de cette influence sont multiples et divers. Mais ici encore aucune autorité ne semble avoir présidé à cette action. La variété, indice certain d'une liberté complète, en est le caractère dominant. D'antiques survivances s'observent en Narbonaise et l'Armorique n'est pas demeurée insensible à l'attrait des images créées par la Grèce.

Si la Gaule, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, a célébré avec ferveur le culte de la divinité impériale, si elle a accueilli les dieux et les déesses du panthéon gréco-romain, si elle ne s'est pas montrée réfractaire aux religions orientales, elle est surtout demeurée profondément attachée à ses antiques traditions religieuses. Ces traditions ont survécu dans tout le pays gaulois à l'indépendance politique. Nous avons vu, dans les pages précédentes, que suivant les régions elles avaient subi l'influence, plus ou moins directe et efficace, de la religion gréco-romaine. Il nous faut maintenant rechercher dans quelle mesure les divers éléments de la société gallo-romaine y sont demeurés fidèles.

5

Lorsque l'on veut s'efforcer de déterminer, avec autant de certitude et de précision que possible, à quelle classe sociale appartiennent les dévots d'un groupe de cultes païens, il est évident que les documents les plus sûrs et les plus significatifs sont les textes épigraphiques, dédicaces, inscriptions votives et mentions de prêtres. Seuls, en effet, les textes épigraphiques fournissent les indications de détail qui permettent de donner à la question posée une réponse vraiment exacte.

Il serait pourtant contraire à la bonne méthode historique de négliger complètement les documents anépigraphes, en apparence anonymes. Comme nous l'avons déjà montré plus haut dans notre chapitre sur les cultes indigènes de l'Afrique romaine [1], le caractère et l'aspect des lieux de culte, l'abondance des ex-voto modestes qui ne portent aucune inscription, la pauvreté même des stèles, des figurines, des offrandes diverses recueillies dans maints sanctuaires nous apportent, sur la condition sociale des fidèles qui fréquentaient ces lieux de culte, qui venaient y déposer ces ex-voto et ces offrandes, des renseignements dont il serait imprudent de ne pas tenir compte.

Nous avons vu que la plupart des temples, consacrés aux divinités indigènes de la Gaule romaine, différaient nettement, par leur plan général et par leurs dispositions caractéristiques, des édifices religieux de la Grèce et de Rome [2]. De plus nous savons, par d'innombrables témoignages, que ces divinités étaient souvent adorées soit dans d'humbles chapelles rurales, telles que les *fana* explorés par MM. de Vesly et Poulain dans la région normande,

1. T. III, p. 96 et suiv.
2. Pl. haut, p. 331 et suiv.

signalés par Bulliot sur le territoire des Eduens, découverts par les archéologues allemands aux environs de Trèves, soit encore autour des sources et des mares, au bord des cours d'eau, au pied des arbres, sur les sommets des montagnes et des collines, près des mégalithes. De tels lieux de culte ne convenaient guère à la pompe officielle des représentants de l'Etat romain, non plus qu'à la vanité somptueuse des riches provinciaux. On peut admettre que les Gallo-Romains, empressés d'y venir faire leurs dévotions, étaient plutôt de pauvres gens, citadins peu fortunés ou campagnards à la vie rude et fruste.

Cette conclusion se trouve corroborée, confirmée par la nature même des objets divers que l'on a exhumés du sol sur l'emplacement de ces sanctuaires : sculptures grossières et maladroites comme celles des temples de Sequana aux sources de la Seine [1], de Januaria à Beire le Châtel [2], d'Apollo Vindonnus à Essarois [3], des divinités anonymes de Massingy-les-Vitteaux [4] et de la forêt d'Halatte [5], de Mercurius au sommet du Donon [6]; autels de dimensions souvent minuscules, tels que ceux de la région de Nimes [7] et des vallées pyrénéennes habitées par les Consorani, les Convenae, les Tarbelli [8]; ex-voto de pierre, de terre-cuite, de bronze, même de bois, dont les séries les plus curieuses proviennent des temples, de sources et des fontaines sacrées; trésors de monnaies, dont la plupart sont formés surtout de moyens et de petits bronzes; haches de silex et de bronze, débris d'armes et d'outils préhistoriques, etc. [9]. Il n'est point douteux que de telles

1. Espérandieu, *Recueil général.*, 2403 et suiv.
2. *Id.*, ibid., 3620 et suiv.
3. *Id.*, ibid., 3471 et suiv.
4. *Id.*, ibid., 2391 et suiv.
5. *Id.*, ibid., 3864 et suiv.
6. *Id.*, ibid., 4569 et suiv.
7. *Id.*, ibid., 430, 440, 445, 832.
8. *Id.*, ibid., 860 et suiv.
9. Pl. haut p. 366 et suiv.

offrandes ont été consacrées, en très grande majorité, par des Gallo-Romains de fort modeste condition.

Sans doute de remarquables exceptions doivent être mentionnées. Le temple de Mercurius Dumias ou Arvernus, sur la cime du Puy de Dôme, était un monument vaste et grandiose ; la construction de l'édifice, l'érection de la statue colossale du dieu, œuvre de l'artiste grec Zénodore, ont certainement coûté des sommes considérables [1]. Les vases d'argent ciselé, offerts à Mercurius Kanetonnensis, et dont l'ensemble a été justement appelé le Trésor de Berthouville, étaient des ex-voto de très grand prix [2]. Les statues de pierre et de marbre, dont des fragments importants ont été récemment découverts dans les ruines du temple de Mercurius qui couronnait le Mont-Martre près d'Avallon, attestent, par leur style, par leur facture, par leurs dimensions mêmes, la richesse du sanctuaire qu'elles décoraient [3]. Les figurines de bronze de Neuvy en Sullias sont de véritables objets d'art [4]. Plusieurs trésors de monnaies, dont le caractère religieux est ou certain ou probable, comprennent des pièces d'or et d'argent, parfois en notable quantité. Mais il faut observer que les documents épigraphiques, découverts au Puy de Dôme [5], à Berthouville [6], au Mont-Martre d'Avallon [7], à Neuvy en Sullias [8], ne nomment aucun personnage considérable, ni un fonctionnaire d'empire, ni un officier ou un soldat, ni un magistrat municipal. Les adorateurs de Mercurius Kanetonnensis étaient des Gallo-Romains sans titre, dont quelques-uns portaient les *tria*

1. Pl. haut, p. 342 et suiv.
2. E. Babelon, *Le trésor d'argenterie de Berthouville* (Eure), Paris, 1916.
3. *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. CII et suiv.
4. Espérandieu, *Recueil général...*, 2978, 2984, avec la bibliographie antérieure.
5. *C. I. Lat.*, XIII, 1517, et suiv., lecture du n° 1522, où l'on a voulu restituer *cives* [*Romani...nego*] *tiatores*... reste douteuse, en tout cas hypothétique.
6. *Id.*, ibid, 3183.
7. *Id.*, ibid., 2889.
8. *Id.*, ibid., 3071.

nomina romains [1] ; les autres, plus nombreux, étaient demeurés fidèles à l'onomastique indigène [2]. Sur le socle du cheval de bronze offert à Rudiobus, se lisent les noms : Cassiciates, Ser. Esumagus, Sacrovir, Seriomagilus, Severus, dont aucun n'a pu désigner même un citoyen romain [3].

Il ne faut donc pas conclure de l'importance, de la beauté, de la valeur esthétique justement attribuées à quelques monuments du paganisme gallo-romain, que le culte des divinités indigènes ait été pratiqué en Gaule soit par des fonctionnaires de l'administration romaine soit par des membres de l'aristocratie provinciale et de la haute bourgeoisie municipale. Le groupe des inscriptions de Berthouville est à ce point de vue des plus significatifs. Et d'autre part des sanctuaires comme le temple du Puy de Dôme, des trésors comme celui de Berthouville, une décoration sculpturale comme celle du Mont-Martre d'Avallon, sont tout à fait exceptionnels. Sanctuaires, offrandes, ex-voto étaient presque partout de caractère très simple, plutôt pauvre et grossier. C'était, évidemment, le menu peuple des villes et des campagnes qui fréquentait ces sanctuaires, qui consacrait ces offrandes et s'acquittait envers la divinité par de tels ex-voto.

L'étude détaillée des documents épigraphiques aujourd'hui connus conduit au même résultat. Le nombre des inscriptions, sur lesquelles sont gravés les noms des dédicants, est en chiffre rond de 520.

Parmi les personnages, que ces textes nous font connaître, il n'y a pas un seul fonctionnaire soit de l'administration provinciale, soit de l'administration procuratorienne. Toutefois on peut rattacher à l'administration provinciale le témoignage de dévotion laissé dans le sanctuaire des

1. Par exemple *Q. Statilius Carus*, *Q. Domitius Tutus*, *G. Propertius Secundus*, etc.

2. Par exemple *Camulognata Corci filia*, *Cambaromarus Bisolani fil.*, *Creticus Runatis*, *Epaticcus*, *Sacco Sacconis*, *etc.*

3. *C. I. Lat.*, XIII, 3071.

Nymphae Griselicae (à Gréoulx, au sud de Forcalquier, Basses-Alpes) [1] par Annia Fundania Faustina, femme de T. Vitrasius Pollio, qui, sous Hadrien, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle, exerça dans l'empire de très hautes fonctions [2]. Faustina appartenait à la famille impériale, elle était la cousine-germaine de Marc-Aurèle [3]. Est-il possible d'expliquer son intervention dans cet humble sanctuaire de la Narbonaise? Le *cursus honorum* de T. Vitrasius Pollio a pu être reconstitué : après avoir passé, entre autres magistratures de début, par la questure et la préture, il fut successivement légat de la Gaule Lugdunaise, légat propréteur de l'Espagne citérieure, légat propréteur de la Mésie inférieure, proconsul d'Asie. Il prit part plus tard à l'expédition de Germanie de Marc-Aurèle et de Lucius Verus en 167-169, puis aux campagnes de Marc-Aurèle et de Commode en Germanie et en Sarmatie de 169 à 175. Il avait été consul suffect vers 140; il fut consul pour la seconde fois en 176 [4]. L'inscription de Gréoulx mentionne le double consulat de T. Vitrasius Pollio. Elle est donc au moins de l'année 176. Il faut en rapprocher deux autres textes : 1° une dédicace aux Nymphae de Léon (Espagne) par T. Vitrasius Pollio et Faustina, dédicace sur laquelle T. Vitrasius Pollio porte le titre de proconsul d'Asie, ce qui prouve que la date en est bien postérieure à la légation d'Espagne citérieure [5]; 2° une épitaphe d'un soldat de la *legio VII Gemina*, qui fut enseveli à Nemausus *cura T. Vitrasi Pollionis leg(ati)* [6]. La dédicace de Léon nous apprend que Pollio et Faustina pratiquaient avec dévotion le culte des Nymphes, et qu'ils résidèrent en Espagne citérieure, au quartier général de la *legio VII Gemina*, après que Pollio avait été proconsul

1. *C. I. Lat.*, XII, 361.
2. *Prosopogr. imp. Romani*, t. III, p. 78, n° 558.
3. *Script. Histor. August.*, Vita Commodi, VII, 7
4. *Prosopogr. imp. Romani*, t. III, p. 78, n° 558.
5. *C. I. Lat.*, II, 5679.
6. *Id.*, XII, 3168.

d'Asie; l'épitaphe trouvée à Nîmes confirme les relations de Pollio avec cette légion. Dès lors l'inscription de Gréoulx cesse d'être pour ainsi dire isolée : non loin de Gréoulx passait la Via Domitia, la grande route de terre par laquelle la péninsule ibérique communiquait, à travers la Narbonaise, avec l'Italie. Faustina n'eut pas à se détourner beaucoup de son chemin direct pour se rendre à la chapelle des *Nymphae Griselicae*; peut-être attribua-t-elle aux génies de la source la guérison de quelque mal dont elle souffrait pendant son voyage? Quoi qu'il en soit, parmi tous les noms de personnes que nous font connaître les documents épigraphiques relatifs aux cultes indigènes de la Gaule romaine, celui de Faustina est le seul qui soit en rapport avec la haute administration de l'empire. Et c'est probablement à quelque incident de voyage qu'est dûe la présence de ce nom sur l'ex-voto de Gréoulx.

L'administration procuratorienne, à défaut de procurateurs, peut revendiquer trois affranchis ou esclaves impériaux, un *tabul(arius)* [1], un *adjutor tabulari* [2], un *ex dispensatore* [3], qui témoignèrent leur gratitude, les deux premiers au groupe de Mercurius et Rosmerta, le troisième aux Matrae.

Pour être un peu moins rares, les officiers et les soldats ne sont cependant pas bien nombreux dans nos inscriptions. A Nice, Abinius et Orevaius furent invoqués par Q. Eniboudius Montanus, centurion de la *legio III Italica* [4], les Matronae Vediantiae reçurent les hommages de P. Enistalius P. f. Cl(audia tribu) Paternus, centurion de la *legio XXII Primigenia*, et de L. Valerius Velox, soldat de la *legio XIII Gemina Martia Victrix* [5]. A Nemausus, un primipile, C. Julius Tib. fil. Fab(ia tribu) Tiberinus, unit dans

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4208.
2. *Id.*, ibid., 4194.
3. *Id.*, ibid., 5371.
4. *Id.*, V, 7865, 7866.
5. *Id.*, ibid., 7872, 7873.

sa dévotion Jupiter Heliopolitanus et Nemausus [1] ; à Lugdunum, un tribun militaire de la *legio I Min(ervia)*, Ti. Claudius Pompeianus, s'adresse en même temps aux Matronae Aufaniae et aux Matres Pannoniorum et Delmatarum [2] ; à Cabillonum, le dieu Baco est invoqué par G. Lautius Sabinus, decurion de l'*ala I Flavia* [3] ; chez les Tungri, Vihansa l'est par Q. Cattus Libo Nepos, centurion de la *legio III Cyrenaïca* [4] ; chez les Lingons, divers soldats de la *legio XXII Primigenia Antoniniana* et de la *legio V Antoniniana* font acte de dévotion envers Epona et les Matrae [5]. Au total, par conséquent, dix officiers et soldats se comptent, dans toute la Gaule, parmi les fidèles des divinités indigènes. Encore faut-il examiner de près quelques-uns de ces dix cas. Q. Eniboudius Montanus, l'adorateur des dieux locaux Abinius et Orevaius, servait comme centurion dans la *legio III Italica*; or cette légion, créée par Marc-Aurèle entre 166 et 170, était cantonnée en Rétie [6] ; la présence d'un officier de ce corps dans la région des Alpes-Maritimes ne s'explique que s'il en était originaire ; et d'ailleurs le gentilice *Eniboudius* paraît bien n'être pas un gentilice romain ou italique. Ce qui n'est pour Q. Eniboudius Montanus qu'une hypothèse vraisemblable est une certitude pour P. Enistalius Paternus, le centurion de la *legio XXII Primigenia* dont le nom se lit sur un ex-voto consacré aux Matronae Vediantiae : cet officier a fait suivre son nom de l'ethnique *Cemenelensis*. Il était né à Cemenelium (aujourd'hui Cimiez) ; sa carrière militaire l'avait conduit à Mayence, où tenait garnison la *legio XXII Primigenia* ; mais il n'avait pas oublié les antiques divinités de son pays natal, et il ne négligeait

1. *C. I. Lat.*, XII, 3072.
2. *Id.*, XIII, 1766.
3. *Id.*, ibid., 2603.
4. *Id.*, ibid., 3592.
5. *Id.*, ibid., 5622.
6. R. Cagnat, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, s. v. *Legio*, t. III, p. 1080.

pas de leur rendre hommage. Suivant toute apparence, le cas de Q. Cattus Libo Nepos, centurion de la *legio III Cyrenaïca,* est identique ; cette légion ne cessa pas d'être cantonnée en Orient [1] ; c'est par l'effet d'une cause toute personnelle qu'un officier de cette légion a pu témoigner sa dévotion, sur les bords de la Meuse, à la divinité Vihansa. Sans doute Q. Cattus Libo Nepos était originaire de la contrée et il restait fidèle aux cultes locaux des Tungri. On peut donc admettre, sans crainte d'erreur, que plusieurs soldats de la liste précitée étaient des Gallo-romains de naissance ; ils ne représentent donc pas un élément étranger aux provinces gauloises. Le cas de C. Julius Tiberinus est exactement inverse ; ce primipile ajoute à son nom et à son titre la mention : *domo Beryto* ; il était donc venu de Berytus à Nemausus, nous ignorons pourquoi. Mais, de passage ou en résidence dans la capitale des Volques Arécomiques, il voulut unir dans un même acte de piété le grand dieu syrien Jupiter Heliopolitanus et la divinité éponyme de Nemausus.

Remarquons enfin que les autres textes, sur lesquels sont nommés des officiers et des soldats, proviennent de la Gaule orientale, de Lugdunum, de Cabillonum, du territoire des Eduens et des Lingons, c'est-à-dire de villes et de localités situées le long de la grande voie par laquelle de la Narbonaise on gagnait les garnisons des bords du Rhin.

De tous les faits que nous venons d'étudier, il résulte que la part de l'armée dans les cultes indigènes de la Gaule romaine a été vraiment minime.

Quelques autres éléments d'origine étrangère se reconnaissent en dehors des fonctionnaires, officiers et soldats. A Burdigala, une déesse, dont le nom se termine en *ona*, Sirona, Damona, Divona ou Epona, plutôt, semble-t-il, que Bellona, fut honorée par toute une famille de Sulpicii, dont le chef, M. Sulpicius Primulus, se donne le titre de *Turrasionesis*

1. R. Cagnat, dans l'article précité, p. 1079.

seviral(is) [1] : c'était donc un ancien habitant de la ville espagnole de Turrasio, qui avait exercé dans sa première résidence la charge de *sevir augustalis*. Chez les Trévires, un ex-voto fut dédié au couple Lenus et Ancamna par un personnage, nommé Optatius Verus, originaire de Deva en Bretagne [2]. A Vesontio, une dévote de Mercurius Cissonius, Dubitatia Castula, nous apprend elle-même qu'elle était *natione Syria* [3]. Enfin, au nombre des fidèles des divinités indigènes, figurent plusieurs affranchis ou esclaves, dont les *cognomina* grecs laissent présumer qu'ils étaient venus en Gaule des pays riverains de la Méditerranée orientale : Q. Abudius Frontonis l(ibertus) *Theodotus, Corinthus* Nigidi Aeliani (servus), Cn. Pompeius Cn. l. *Hyla, Eutyches* lib(ertus), P. Aelius P. Aeli Numitoris libertus *Eutyches*, Sex. Pompeius Proculi l(ibertus) *T(h)eop(k)il(us)*, *Euneos* Sex. Afrani l(ibertus) [4].

Par conséquent, sur un total de 520 documents, un peu plus de 20, exactement 24, émanent de personnes qui n'habitaient pas la Gaule, comme Faustina, la femme de Vitrasius Pollio, comme plusieurs des officiers et soldats ci-dessus nommés, comme peut-être les trois membres subalternes, affranchis et esclaves impériaux, de l'administration procuratorienne ; — ou qui étaient venus en Gaule de pays étrangers, d'Espagne, de Bretagne, de Grèce et d'Orient. Ce nombre de 24 doit être encore réduit puisque P. Enistalius Paternus, le centurion de la *legio XXII Primigenia* était né à Cemenelium, et puisque très probablement Q. Eniboudius Montanus, centurion de la *legio III Italica*, et Q. Cattus Libo Nepos, centurion de la *legio III Cyrenaïca*, étaient aussi de nationalité gauloise. Les divinités indigènes de la Gaule romaine ne semblent donc pas avoir attiré l'attention ni les prières ni les actions de grâces des

1. *C. I. Lat.*, XIII, 586.
2. *Ann. épigr.*, 1915, n° 70.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 5373.
4. *C. I. Lat.*, XII, 638, 1303, 1309, 2383, 4316 ; XIII, 1759, 3183[6].

étrangers qui résidaient en Gaule ou qui traversaient le pays, soit à titre officiel soit à titre privé.

A quelle classe sociale appartenaient les dédicants, Gallo-Romains d'origine, qui ont consacré les 500 autres documents?

Dans la masse de ces témoignages de piété, il faut d'abord distinguer les actes de dévotion collectifs. Sur trois monuments sont gravés des ethniques municipaux : à Lédenon, au nord-est de Nîmes, le dieu local Letinno fut honoré par les *Nemausenses* [1]; à Burdigala, un monument consacré à Mercurius Viducus ou Visucius porte le nom des *Cives Lemovic(i)* [2]; à Cabillonum, les *Oppidani Cabillonenses* témoignèrent leur gratitude à Souconna, la déesse de la Saône [3]. La rédaction de ces textes n'indique pas qu'ils aient eu un caractère officiel, public. Quoi qu'il en soit, ce sont les seuls documents qui émanent d'un groupe municipal. Les subdivisions des cités, *vici* et *pagi*, sont un peu plus nombreuses : *vicani Cuntini* [4] et *pagani Beritini* [5] aux environs de Nice; *Cadienses*, près de Vaison [6]; *Coriossedenses* et *Budenicenses* [7], chez les Volques Arécomiques; *Pagani Ferrarienses* [8], chez les Convenae; *Mocetes* [9], aux abords d'Orléans; *vicani vici Pacis* [10], chez les Médiomatriques, et *vicani Solimariacenses* [11], chez les Leuques. Ainsi, au total, les inscriptions aujourd'hui connues ne mentionnent, parmi les fidèles des divinités indigènes, que douze groupes d'origine administrative, agissant collecti-

1. *C. I. Lat.*, XII, 2990.
2. *Id.*, XIII, 576.
3. *Ann. épigr.*, 1913, n° 161.
4. *C. I. Lat.*, V, 7868.
5. *Id.*, XII, 2.
6. *Id.*, ibid., 1341.
7. *Id.*, ibid., 2972.
8. *Id.*, XIII, 384.
9. *Ann. épigr.*, 1902, n° 253.
10. *C. I. Lat.*, XIII, 4303. La restitution *Ma[tra]bus* nous paraît préférable à la restitution *Ma[ii]abus*, que propose le *Corpus*.
11. *Id.*, ibid., 4683.

vement. Il convient d'y ajouter trois confréries religieuses, dont les membres portent le titre de *consacrani* [1], le chef d'une association à la fois religieuse et professionnelle, la *sacra synodus* des artistes dionysiaques [2], trois corporations de caractère professionnel, les *aerarii* d'Intaranum [3], un *collegium fabrum dolabrariorum* chez les Trévires [4], et des *Socii vectigales centesimae et rotari*(?) à Apta [5]. A la même catégorie de documents appartiennent sans doute les textes qui nomment des *curatores*.... près de Dea Vocontiorum [6]; et un groupe appelé les *Adgentii* qui consacrèrent un autel à Mars Lacavus *ex aere collato* dans la ville de Nemausus.

Donc, sur 500 textes épigraphiques, à peine plus de vingt, exactement 22, nous apportent le témoignage d'invocations ou d'actions de grâces collectives. On ne peut pas affirmer avec certitude qu'une seule cité ait agi officiellement. Nous sommes donc conduit, par l'examen même des données que nous possédons, à constater l'immense majorité des documents d'origine individuelle. Sous la domination romaine, le culte des divinités indigènes était demeuré, dans toute la Gaule, l'une des formes les plus populaires de la religion domestique et privée.

Il semble n'avoir pas joui d'une très grande faveur auprès des membres de l'aristocratie provinciale et de la bourgeoisie municipale. Quatre prêtres provinciaux de la divinité impériale ne dédaignèrent pas de rendre hommage à un dieu celtique : M. Pompeius Libo, de la cité des Petrucorii, à Apollo Cobledulitanus [7]; Q. Adginnius Martinus,

1. *C. I. Lat.*, XIII, 147, 397, 1561.
2. *Id.*, XII, 3132.
3. *Id.*, XIII, 2901.
4. *Ann. épigr.*, 1908, n° 132.
5. *C. I. Lat.*, XII, 1082.
6. *Id.*, ibid., 1566.
7. *Id.*, ibid., 3084.
8. *Id.*, XIII, 939.

le Séquane, à Mars Segomo [1] ; L. Campanius Priscus et son fils Virilis, de la cité des Redones, à Mars Mullo et à Mars Vicinnus [2]. Un prêtre municipal de la religion officielle fut en même temps prêtre d'une divinité indigène : un *flamen Augusti* de la cité des Trévires porte le titre de *flamen* Leni M[ar]tis [3]. Sept magistrats municipaux [4] et un *curator civium Romanorum* [5] ; sept fonctionnaires locaux, *magistri* ou *praefecti pagi* [6] représentent seuls l'administration gallo-romaine parmi les nombreux fidèles des vieux cultes gaulois ; il convient d'y ajouter cinq *seviri augustales* [7] et trois personnages qui exerçaient la charge encore énigmatique de *gutuater* [8]. Voilà donc, au total, 25 Gallo-Romains qui occupaient ou qui avaient occupé des situations officielles dans leurs cités respectives. C'est un groupe bien minime en face des 450 dédicants sans titre ni fonction, dont nous connaissons aujourd'hui les noms.

De ces 450 dévots, sept ont indiqué leur profession ou leur métier : à Nemausus, un *exactor operis basilicae marmorari et lapidari* [9] ; chez les Nitiobriges (région d'Agen), un *marmorarius* [10] ; à Lugdunum, un médecin [11] ;

1. *C. I. Lat.*, XIII, 1675.
2. *Id.*, ibid., 3149, 3150.
3. *Id.*, ibid., 4030.
4. Q. Crassius Secundinus, questeur municipal à Nemausus : *C. I. Lat.*, XII, 3094 ; L. Jul. Equester, duumvir à Néris les Bains : *id.*, XIII, 1376 et suiv. ; C. Sulpicius Gallus, *omnibus honoribus apud suos functus*, à Mâcon : *id.*, ibid., 2585 ; T. Severius Modestus, *omnibus honoribus et offi*[*ciis.. functus*], à Bourbon-Lancy : *id.*, ibid., 2806 ; Ti. Cl(audius) Professus Niger, *omnibus honoribus apud Aeduos et Lingonas functus*, à Alesia : *id.*, ibid., 2873 ; un personnage, dont le nom a disparu, *omnibus honoribus inter suos functus*, au temple de Sequana, *id.*, ibid., 2870 ; un décurion (?) à Bouhy (Nièvre) : *id.*, ibid., 2899.
5. C. Jul(ius) Bassus, à Périgueux : *C. I. Lat.*, XIII, 950 et suiv.
6. *C. I. Lat.*, XII, 1307, 2558, 2561, 5370.
7. *Id.*, XII, 3, 1556 ; — XIII, 586, 2652, 4192.
8. *Id.*, XIII, 2585 ; *Ann. épigr.*, 1901, nos 37 et 38.
9. *C. I. Lat.*, XII, 3070.
10. *Id.*, XIII, 915.
11. *Id.*, ibid., 1762.

chez les Rèmes, un *seplas(iarius)* [1] ; chez les Médiomatriques, un *tabellarius* [2] ; enfin chez les Leuques, deux *vestiarii* [3] ; — dix-neuf révèlent leur condition d'affranchis [4], et huit sont des esclaves [5].

Il reste donc 410 documents, dont les signataires ne nous ont transmis que leurs noms. Mais l'étude de ces noms ne laisse pas que d'être utile et intéressante. Pour un peu plus des deux cinquièmes, 180 en chiffres ronds, ces noms sont en apparence conformes à l'onomastique romaine, c'est-à-dire qu'ils se composent pour les hommes d'un prénom, d'un gentilice et d'un surnom, par exemple L. Valerius Quartus [6], G. Propertius Secundus [7] ; pour les femmes, d'un gentilice et d'un surnom, comme Attia Prima [8], Fabia Festa [9]. Dans la même proportion à quelques unités près se comptent les noms demeurés fidèles à l'onomastique indigène, soit formés d'un nom suivi d'un autre nom, le nom paternel, au génitif : Gratus Severi f(ilius) [10], Belex Belexionis f. [11], Divixtus Silani f. [12], soit constitués par un seul nom : Dexter [13], Rufina [14], Andoxus [15], Sacrovir [16], Lupercus [17], etc. Ce sont là les catégories de beaucoup les plus nombreuses.

1. *Ann. épigr.*, 1910, n° 57.
2. *C. I. Lat.*, XIII, 4313.
3. *Id.*, ibid., 5939.
4. *C. I. Lat.*, XII, 381, 637 et suiv., 1306, 1337, 2221, 3077; — XIII, 109, 114, 195, 577, 1180(?), 1189, 1368, 2846, 3143, 4237, 5674.
5. *C. I. Lat.*, XII, 1025, 2383; XIII, 49, 72, 422, 5371 ; *Ann. épigr.*, 1907, n^{os} 15 et 40.
6. *C. I. Lat.*, XII, 248.
7. *Id.*, XIII, 3183^{23}.
8. *Id.*, XII, 661.
9. *Id.*, XIII, 345.
10. *Id.*, XII, 2973.
11. *Id.*, XIII, 167.
12. *Ann. épigr.*, 1902, n° 205.
13. *C. I. Lat.*, XII, 494.
14. *Id.*, ibid., 3080.
15. *Id.*, XIII, 26.
16. *Id.*, ibid., 5619.
17. *Id.*, ibid., 3183.

Une cinquantaine de dédicants sont désignés, les uns par un prénom et un gentilice sans surnom, les autres par un gentilice et un surnom sans prénom.

Si l'on s'en tenait à ces observations purement numériques, on devrait conclure que les fidèles des cultes indigènes se recrutaient à peu près également chez les Gallo-Romains qui avaient adopté les règles onomastiques romaines et chez ceux qui avaient préféré conserver en cette matière les traditions gauloises. Une analyse détaillée des gentilices met en garde contre l'inexactitude, ou du moins contre l'exagération d'une telle conclusion.

Tout d'abord, auprès des gentilices d'origine incontestablement romaine, Julius, Flavius, Claudius, Valerius, Pompeius, Licinius, Cornelius, d'autres ont été forgés sur des noms gaulois : Celtilius [1], Bullonius [2], Gingatius [3], Dimarius [4], Solimarius [5], Iedussius [6], Teddiatius [7], Andolatius [8], Urassia [9], Mandalonius [10], Divixtius [11] ; d'autres sont de fabrication artificielle et dérivent de surnoms : Rufinius [12], Romanius [13], Geminius [14], Dextrius [15], Tetricius [16], Appianius [17], Ingenuinius [18], Primius [19], Victorius [20], Monta-

1. *Ann. épigr.*, 1900, n° 107.
2. *C. I. Lat.*, XII, 1094.
3. *Id.*, ibid., 1329.
4. *Id.*, ibid., 1824.
5. *Id.*, XIII, 4128.
6. *Id.*, ibid., 4137.
7. *Id.*, ibid., 4142.
8. *Id.*, XII, 3093.
9. *Id.*, ibid., 3128.
10. *Id.*, XIII, 4130.
11. *Id.*, ibid., 5425.
12. *Id.*, XII, 3.
13. *Ann. épigr.*, 1904, n° 140.
14. *C. I. Lat.*, XII, 2199.
15. *Id.*, XIII, 1758.
16. *Id.*, ibid., 2921.
17. *Id.*, ibid , 3585.
18. *Id.*, ibid., 3635.
19. *Id.*, ibid., 3644.
20. *Id.*, ibid., 4149.

nius [1], Latinius [2], Vitalius [3], Matutinius [4], Genialius [5], Benignius [6], Urbicius [7], pour ne citer que les exemples le plus typiques. Des noms tels que Sex. Celtilius Senico, Q. Solimarius Bitus, Divixtius Constans, T. Tetricius Africanus, M. Montanius Magnus, Benignius Tasgillus, Urbicius Flaccus, équivalent à : Senico Celtili f., Bitus Solimari f., Constans Divixti f., Africanus Tetrici f., Magnus Montani f., Tasgillus Benigni f., Flaccus Urbici f. Sous les *tria nomina* et les gentilices latins, l'onomastique indigène transparaît nettement.

Elle est directement visible quand le personnage indique sa filiation par le surnom de son père L. Jul(ius) Certi f. Martinus [8], M. Helvius Severi fil. Juventius [9], Cn. Terentius Billonis f. Terentianus [10], C. Julius Eporedirigis f. Magnus [11], L. Marius Secundus Amandi fil. [12],... Salvius Secundini f. [13], etc., — ou encore quand il porte lui-même un surnom indigène : L. Jul. Sammo [14], L. Lanius Sedatianus sive Codonius [15], L. Catius Coddacatus [16], etc.

Remarquons, de plus, qu'aucun de nos Gallo-Romains désignés par les *tria nomina* ou porteurs d'un gentilice n'est inscrit dans une tribu, par conséquent n'est citoyen romain et que plusieurs d'entre eux mentionnent la peuplade indi-

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4555.
2. *Id.*, ibid., 3183.
3. *Id.*, ibid., 5913.
4. *Id.*, ibid., 1523.
5. *Id.*, ibid., 4294.
6. *Id.*, ibid., 4506, 4507.
7. *Id.*, ibid., 5644.
8. *Id.*, XII, 255.
9. *Id.*, ibid., 2445.
10. *Id.*, ibid., 2562.
11. *Id.*, XIII, 2805.
12. *Id.*, ibid., 4476.
13. *Id.*, XII, 3082.
14. *Id.*, XIII, 1765.
15. *Ann. épigr.*, 1913, n° 234.
16. *Id.*, XIII, 5368.

gène à laquelle ils appartiennent : L. Vippius Ligur (?) [1], C. Daminius Ferox civis Lingonus (sic) [2], Verria Verilla Lingo [3].

Les dédicants, même porteurs des *tria nomina* ou de gentilices d'apparence latine, étaient donc en très grande majorité des Gallo-Romains à peine transformés par les influences de la cité victorieuse. A plus forte raison, en est-il de même pour ceux qui n'avaient point adopté les habitudes romaines, et qui continuaient à s'appeler d'un nom unique, parfois suivi du nom de leur père au génitif : Harbelex Harsi f. [4], Hannac [5], Cugur [6], Divixtus Silani f. [7], Elatussio [8], Catianus Oxtaï [9], Setubogius Esuggi f. [10], Biber [11], Biturix Julii f. [12], Camulognata Coïci filia [13], Sacco Sacconis [14], Citusmus Samotali fil(ius) [15], etc.

Résumons les statistiques établies et les observations formulées dans les pages précédentes : la diffusion sociale des cultes indigènes s'y trouve déterminée avec précision. Ces cultes ont été pratiqués, sinon exclusivement, du moins principalement par de très petites gens. Les fonctionnaires d'empire, les membres de l'administration procuratorienne, les officiers et les soldats les ont, pour ainsi dire, ignorés. Les étrangers, de passage ou en résidence dans le pays, y sont demeurés indifférents. Ces cultes ne semblent pas avoir

1. *C. I. Lat.*, V, 7871.
2. *Id.*, XIII, 5911.
3. *Id.*, ibid., 5920.
4. *Id.*, ibid., 85.
5. *Id.*, ibid., 87.
6. *Id.*, ibid., 312.
7. *Ann. épigr.*, 1902, n° 205.
8. *C. I. Lat.*, XIII, 2802.
9. *Ann. épigr.*, 1910, n° 121.
10. *C. I. Lat.*, XIII, 3487.
11. *Id.*, ibid., 4113.
12. *Id.*, ibid., 4661.
13. *Id.*, ibid., 3183.
14. *Id.*, ibid., 3183.
15. *Id.*, ibid., 4685.

été célébrés officiellement au nom des villes ou de leurs subdivisions administratives, *vici* et *pagi*. Les groupes de *cives*, d'*oppidani*, de *pagani* ou de *vicani*, signalés par nos documents, ont agi, suivant toute apparence, spontanément, sans intervention de leur magistrats. Sauf de rares exceptions, les membres de l'aristocratie provinciale et de la bourgeoisie municipale ont adressé leurs prières et leurs hommages à d'autres divinités. Ce sont les Gallo-Romains de condition modeste, à la ville comme aux champs, qui sont demeurés fidèles à l'antique religion nationale et aux vieux cultes locaux, plus ou moins transformés, suivant les régions, par l'influence gallo-romaine. Parmi ces Gallo-Romains, ceux qui ont adopté l'usage des *tria nomina* et des gentilices sont proportionnellement plus nombreux dans la Narbonaise que dans les autres provinces gauloises; au contraire ceux qui ont continué d'observer les règles de l'onomastique indigène sont plus rares en Narbonaise. De même, comme nous l'avons montré plus haut, les sanctuaires et les rites de caractère indigène ont mieux survécu dans la Gaule de l'ouest et du nord que dans la vallée du Rhône.

La distribution géographique et la diffusion sociale des cultes indigènes dans la Gaule romaine s'expliquent par des causes géographiques et historiques, sans qu'on aperçoive nulle part une action, quelle qu'elle soit, du gouvernement impérial ou de l'administration provinciale. Les Gallo-Romains ont pu librement pratiquer ces cultes, aussi bien dans les contrées voisines de la Méditerranée que dans les vallées pyrénéennes, en Armorique ou sur les bords de l'Escaut et de la Meuse. Les survivances du passé ont été plus fortes et apparaissent plus nombreuses à mesure qu'on s'éloigne soit de l'Italie, soit de la grande voie naturelle par laquelle l'Italie communiquait avec la vallée moyenne et la vallée inférieure du Rhin. De même au point de vue social ces survivances ont été plus vivaces dans les classes obscures et laborieuses, moins accessibles aux actions et aux exemples venus du dehors.

Mais peut-être ces survivances se sont-elles peu à peu affaiblies pendant les quatre cent cinquante années qui séparent la conquête de la Gaule par les Romains des invasions germaniques? C'est la dernière question qu'il nous reste à examiner.

6.

Parmi les textes épigraphiques, qui se rapportent au culte des divinités indigènes dans la Gaule romaine, il en est très peu qui soient datés avec précision ou qui renferment des données permettant de leur attribuer une date approximative. Presque tous ces textes étaient gravés sur de très modestes ex-voto; on n'y lit guère que le nom de la divinité et celui du fidèle ou ceux des fidèles qui ont adressé à la divinité leurs prières et leurs remerciements. Les inscriptions datées par des mentions soit de consuls soit d'empereurs n'en sont que plus précieuses ; elles sont toutes du IIe ou du IIIe siècle. Tels sont l'ex-voto en l'honneur de la déesse Calva ou Catua de l'année 124 [1] et la dédicace d'un temple au couple Mercurius et Rosmerta de 232 [2], l'un et l'autre provenant du pays des Trévires; telles encore la dédicace aux Matronae Aufaniae et aux Matres Pannoniorum et Delmatarum sous Septime-Sévère entre 193 et 196, la dédicace à Epona et aux Matrae sous Trajan-Dèce (250-251), dont la première a été trouvée à Lyon [3] et la seconde à Til-Châtel (Côte-d'Or) [4] sur le territoire des Lingons. Ce fut au plus tôt en 176, comme nous l'avons montré plus haut [5], qu'Annia Fundania Faustina, femme de T. Vitrasius Pollio, fit acte de dévotion au sanctuaire

1. *C. I. Lat.*, XIII, 4149.
2. *Id.*, ibid., 4208.
3. *Id.*, ibid., 1766.
4. *Id.*, ibid., 5622.
5. P. 441.

des Nymphae Griselicae. Les deux inscriptions, dans lesquelles Q. Eniboudius Montanus, centurion de la *legio III Italica*, s'adresse aux dieux locaux des environs de Cemenelum, Abinius et Orevaius [1], ne sont certainement pas antérieures à Marc-Aurèle, créateur de la légion à laquelle appartenait le dédicant [2]; et même l'empereur nommé dans les deux textes, M. Aur(elius) Antoninus peut être Caracalla tout aussi bien que Marc-Aurèle. A ces dates précises, nous pouvons en ajouter quelques autres approximatives. L'ex-voto aux Matrae Augustae, signé de Martialis *Augg. nn. verna*, qui a été trouvé à Besançon [3], date au plus tôt de la seconde moitié du IIe siècle, puisque Marc-Aurèle et Lucius Verus furent les deux premiers empereurs qui portèrent conjointement et en parfaite égalité le titre d'Auguste. La mention d'une *legio Antoniniana* dans une dédicace à Epona trouvée chez les Leuques [4] et dans un ex-voto aux Matrae qui provient du territoire des Lingons [5] nous autorise à tenir ces deux inscriptions pour postérieures au moins à Antonin le Pieux, plus probablement à Caracalla.

Si rares que soient ces documents épigraphiques, ils suffiraient néanmoins à prouver que les cultes indigènes ne disparurent pas de bonne heure dans la Gaule romaine et que leur popularité y survécut longtemps.

Mais d'autres documents, beaucoup plus nombreux et parfois plus explicites, confirment et même accentuent les inductions tirées des textes précédents. Ce sont les monnaies recueillies dans un grand nombre de sanctuaires gallo-romains.

Dans son livre sur les *Fana* de la région normande, M. L. de Vesly a groupé en un tableau d'ensemble les

1. *C. I. Lat.*, V, 7865, 7866.
2. R. Cagnat, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*, s. v. *Legio*, p. 1080.
3. *C. I. Lat.*, XIII, 5371.
4. *Id.*, ibid., 4630.
5. *Id.*, ibid., 5623.

renseignements chronologiques fournis par les monnaies [1]. Ces renseignements sont surtout caractéristiques dans les sanctuaires où les trouvailles monétaires ont été abondantes. A la Cité de Limes, près de Dieppe, sur 96 monnaies, les plus anciennes sont gauloises et la plus récente date du règne de Valens (364-378). A la Butte des Buis, dans la forêt de Louviers (Eure), sur 64 monnaies, la plus ancienne est un as consulaire, les plus récentes portent l'effigie de Constantin II (337-340). Du *fanum* du Catelier de Criquebœuf-sur-Seine (Eure), sont sorties 232 monnaies, dont la plus ancienne est une monnaie gauloise attribuée à la *civitas* des Aulerci Eburovices, et dont la plus récente date du règne de l'usurpateur Maximus (383-388). Des 308 monnaies découvertes au *fanum* de la Mare du Puits, la plus ancienne est une monnaie gauloise des Sénons, la plus récente date du règne de Maximus. Dans les autres *fana* explorés par M. de Vesly, les monnaies recueillies ont été beaucoup moins nombreuses ; les plus récentes ne sont pas antérieures à la seconde moitié du IIIe siècle; elles ont été frappées sous Postumus (258-267), sous Tetricus (268-273), sous Claude le Gothique (268-270).

Les observations faites par M. G. Poulain à Saint-Aubin-sur-Gaillon (Eure) concordent avec celles de M. L. de Vesly. Des 85 monnaies trouvées dans les *fana* de Saint-Aubin, les plus récentes datent de Constance II (337-361) [2]. Au grand sanctuaire de Mercurius Kanetonnensis à Berthouville, la série monétaire s'étend de l'époque gauloise au règne de Constantin II (337-340) [3].

Les données fournies par les sanctuaires indigènes du pays des Eduens et des Lingons ne sont ni moins précises ni moins significatives. Au temple du Mont Martre proche d'Avallon, les 104 monnaies retrouvées s'échelonnent du

1. L. de Vesly, *Les Fana...*, p. 141.
2. *Bull. arch. du Comité*, 1912, p. 408 ; cf. *id.*, 1914, p. 471 et suiv.
3. E. Babelon, *Le Trésor d'argenterie de Berthouville*, p. 20 ; cf. p. 32.

règne de Trajan à celui de Valentinien I (361-375) [1]. Au temple de sources d'Apollo Moritasgus, découvert par M. Espérandieu sur les pentes orientales du Mont Auxois, on a recueilli plus de 400 monnaies, dont les plus anciennes sont des pièces gauloises et dont les plus récentes datent du règne d'Arcadius (395-408) [2]; dans le sanctuaire dolménique, qui se trouvait au cœur même d'Alesia, la moisson numismatique a été beaucoup moins abondante; ce n'en est pas moins un fait caractéristique que les 15 monnaies, qui ont pu être identifiées, s'étendent de l'époque d'Auguste au règne de Sévère Alexandre (222-235) [3]. Au temple du Mont de Sène, près de Santenay (Côte-d'Or), plus de 230 pièces, sur les 300 monnaies environ qui ont été découvertes, ont pu être reconnues et précisées; la série commence à Auguste et ne finit qu'à l'empereur Arcadius (395-408) [4]. Un modeste sanctuaire, fouillé il y a quelques années sur le territoire de Corcelles les Monts, au nord-est du Mont Affrique, près de Dijon, a fourni plus de 500 monnaies, dont les quatre cinquièmes au moins ont été classées; les plus anciennes sont gauloises, les plus récentes datent du règne d'Arcadius [5], comme aux temples de Moritasgus à Alesia et du Mont de Sène. Au temple de Sequana, la déesse de la Seine, les 830 monnaies, trouvées en même temps que 120 ex-voto dans un grand vase de terre cuite, commencent à l'époque d'Auguste et se terminent sous le règne de Maximus (383-388) [6]. Les monnaies recueillies au temple de Champigny-les-Langres, au nombre

1. E. Petit, *Bulletin de la Société des Sciences de l'Yonne*, t. LVIII (1904), p. 325.

2. *Bull. archéol. du Comité*, 1910, p. 263 et suiv.; 1912, p. 43 et suiv.

3. *Bull. arch. du Comité*, 1913, p. 401 et suiv.

4. J. G. Bulliot, *Le temple du Mont de Sène*, p. 21.

5. E. Bertrand, *Notes archéologiques sur Corcelles les Monts et le Mont-Afrique*, p. 6 et suiv.; cf. *Bull. arch. du Comité*, 1919, procès-verbal de la séance de la section d'archéologie du 13 février 1919, p. II et suiv.

6. H. Baudot, dans les *Mémoires de la Commission des Antiquités de la Côte-d'Or*, t. II, p. 122.

d'une centaine environ, sont soit « des monnaies gauloises de la région », soit « des monnaies romaines de la République et de l'Empire; les plus récentes sont des bronzes à l'effigie de l'empereur Valens » (364-378) [1].

Des constatations identiques ont été faites dans plusieurs sanctuaires de la Gaule Belgique : au temple de la forêt d'Halatte, où la série monétaire commence à l'époque gauloise pour se terminer au règne de Valentinien I (364-375) [2]; au temple de Caprio fouillé près de Murlenbach, dans le pays des Trévires, où les monnaies les plus récentes portent l'effigie de Constantin le Grand (306-337) [3]; dans un temple découvert au village de Niedaltdorf, à l'ouest de Sarrelouis, qui paraît être un temple de source comparable au nymphée de Sablon près Metz, et où les monnaies recueillies s'étendent du règne d'Antonin le Pieux au IVe siècle [4].

Un autre faisceau de témoignages est constitué par des groupes de monnaies qui ont été retrouvés dans un certain nombres de sources thermales et minérales. Ces monnaies étaient certainement des offrandes ou des ex-voto ; souvent, en même temps qu'elles, on a recueilli d'autres objets, des vases de terre rouge, des bijoux, des figurines [5]. Parmi les séries monétaires ainsi recueillies, les plus intéressantes au point de vue chronologique sont : celle de Desaignes (Ardèche), qui ne se termine que sous Constantin ou ses successeurs, c'est-à-dire au plus tôt pendant le premier quart du IVe siècle [6]; celle de Coren (Cantal), qui s'arrête à

1. E. Babelon, *Bull. des Antiquaires*, 1892, p. 221.
2. *Congrès archéologique*, t. LXXII (1905), p. 362 et suiv.
3. *Bonner Jahrbücher*, t. LVII (1876), p. 57.
4. *Westdeutsche Zeitschrift*, Korresp. Bl., 1903, nº 84.
5. Par exemple à Menthon-les-Bains (A. Despine, *Notice historique sur Menthon-les-Bains*, p. 17) : — à Desaignes, dans l'Ardèche (Mazon, *Notice historique sur Desaignes* ; cf. L. Bonnard, *La Gaule thermale*, p. 382) ; — à Coren, dans le Cantal (M. Boudet, *La source minérale gallo-romaine de Coren et son trésor*, dans le *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, 1889, p. 171 et suiv.), etc.
6. L. Bonnard, *La Gaule thermale*, p. 382.

Marc-Aurèle, mais dont les 106 pièces classées s'échelonnent régulièrement d'Auguste à cet empereur [1] ; celle de Bully-sur-l'Arbresle (Rhône), qui s'étend depuis le règne de Tibère jusqu'à celui de Valentinien I (364-375) [2] ; celle de Plombières, malheureusement dispersée entre divers amateurs, mais dont on sait qu'elle se composait de pièces aux effigies d'empereurs du Ier, du IIe, et du IVe siècle, entre autres de Constantin II (337-340) [3] ; celle de Bains-les-Bains (Vosges), formée de plus de 600 monnaies, parmi lesquelles les plus nombreuses datent du Ier et du IIe siècle [4] ; celle de Bourbonne-les-Bains (Haute-Marne), qui comprend, entre autres, une monnaie d'or à l'effigie d'Honorius (395-423) [5].

Enfin nous estimons qu'il est légitime de faire état des trésors de monnaies romaines, dont le caractère votif ne paraît point contestable et qui s'apparentent sans aucun doute avec le trésor découvert dans le temple de Sequana [6]. Parmi ces trésors, ceux dont l'étendue chronologique est la plus restreinte s'arrêtent pendant le IIe siècle sous les Antonins ; un beaucoup plus grand nombre se composent de pièces échelonnées du Ier au IIIe siècle ; enfin quelques-uns renferment des monnaies du IVe et même des premières années du Ve siècle. Nous nous contenterons de mentionner ici ces derniers, avec ceux qui comprennent, en même temps que des monnaies romaines, des pièces gauloises et qui attestent ainsi, avec une incontestable évidence, la continuité du rite et par conséquent du culte à travers l'époque romaine : trésor de Réotier (Hautes-Alpes), trouvé aux abords d'une source thermale, et formé de 400 monnaies de

1. M. Boudet, dans le *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, 1889, p. 171 et suiv.

2. A. Vachez, *Bully sur l'Arbresle et ses environs*, p. 4 et suiv.

3. Haumonté, *Plombières ancien et moderne*, éd. J. Parisot, p. 35.

4. Beaulieu, *Antiquités des eaux minérales de Plombières, Bains et Niederbronn*, p. 157 et suiv.

5. Renard, dans les *Mémoires de la Société historique et archéologique de Langres*, t. II, p. 331 et suiv.

6. *Pro Alesia*, Nouvelle série, t. IV, p. 81 et suiv.

bronze qui s'échelonnent de Tibère à Magnence (350-353) [1]; — trésor de Saint-Seurin d'Uzet (Charente-Inférieure), trouvé au cours du curage de la Font-Garnier, composé de 106 pièces gauloises et de plus de 600 monnaies romaines dont les plus récentes sont à l'effigie d'Arcadius (395-408) [2]; — trésor de Lillebonne (Seine-Inférieure), provenant d'une tourbière, constitué par plus de 500 monnaies, les unes gauloises, les autres romaines du Ier au IIIe siècle de l'ère chrétienne [3]; — trésor du Petit-Andely, dont les éléments, recueillis en draguant la Seine, s'échelonnent de Néron à Dioclétien (284-305) [4]; — trésor du Marberg, entre Karden et Pommern, au nord-est de Trèves, composé de monnaies gauloises et de monnaies romaines dont les plus récentes portent l'effigie d'Honorius (395-423) [5]; — trésor recueilli au sommet du Mont Chasseron, dans le Jura, dont les monnaies s'échelonnent depuis l'époque de Pompée et de César jusqu'à la fin du IVe siècle après J.-C. [6].

Ainsi, parmi les sanctuaires et les lieux de culte sur lesquels nous possédons des renseignements chronologiques suffisamment précis, il en est beaucoup auxquels la faveur populaire demeura fidèle jusqu'à la fin du IVe et jusqu'au début du Ve siècle. Quant à ceux qui semblent avoir été abandonnés soit dans la seconde moitié du IIIe siècle, vers le temps de l'anarchie militaire, soit un siècle environ plus tôt à l'époque de Commode et de Septime Sévère, il ne faudrait pas conclure de ces apparences que les cultes indigènes aient été à l'un ou l'autre moment dédaignés par les Gallo-Romains, combattus par le gouvernement impérial, ou déjà renversés par l'apostolat chrétien. En réalité, cette disparition fut purement matérielle; les temples furent démo-

1. *Pro Alesia*, Nouvelle série, t. IV, p. 98.
2. *Id.*, ibid., p. 85.
3. *Id.*, ibid, p. 89.
4. *Id.*, ibid., p. 100.
5. *Id.*, ibid., p. 91.
6. *Id.*, ibid., p. 103.

lis, souvent brûlés, et leur mobilier détruit au cours des guerres civiles et des invasions dont la Gaule eut tant à souffrir, d'abord pendant les dernières années du IIe siècle, puis entre 250 et 280. Sans doute quelques temples, consacrés aux divinités nationales ou locales, se relevèrent de leurs ruines, moins vastes et bien appauvris, comme le temple de Mercurius Kanetonnensis ; mais de telles restaurations ne s'accomplirent pas partout.

Ce qui atteste néanmoins, malgré cette carence de documents archéologiques, épigraphiques ou numismatiques, la survivance des cultes indigènes pendant toute la durée de l'époque impériale, c'est la résistance opposée par ces cultes et par leurs rites accoutumés aux progrès du christianisme. De cette résistance nous trouvons des preuves lumineuses dans l'histoire de saint Martin, dans les canons de plusieurs conciles des Ve, VIe, VIIe siècles, dans les mesures édictées par saint Eloi et même encore par Charlemagne, enfin, dans ce qu'on a appelé la christianisation des lieux de culte païens, lacs, sources, arbres, pierres surtout mégalithiques. Nous avons énuméré plus haut les canons des conciles et les mesures de saint Eloi et de Charlemagne dirigés contre le culte presque indéracinable des arbres, des fontaines, des pierres, des carrefours, des idoles [1]. Ajoutons quelques précisions tirées de l'histoire de saint Martin et de la christianisation de certains lieux de culte. Il n'est pas douteux que l'apostolat de saint Martin s'est exercé surtout contre ce même culte des arbres, des pierres, des fontaines, des carrefours [2]. L'un des épisodes les plus caractéristiques cités par Sulpice Sévère est précisément la victoire remportée par le saint évêque sur un pin particulièrement vénéré [3]. La plupart de ses triomphes ont pour théâtre la campagne. *In vico quodam*, *in pago Aeduorum*, telles sont les expressions qu'emploie son biographe. C'est

1. P. 361 et suiv.
2. Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, p. 286, 287, 633 et suiv.
3. Sulp. Sever., *Vita B. Martini*, XIII.

à des *rustici* que toujours sa prédication s'adresse [1]. Or nous avons vu que les cultes indigènes étaient surtout populaires hors des villes. D'autre part les légendes et les traditions de nombreuses provinces françaises établissent des relations très étroites entre saint Martin d'une part, et d'autre part des pierres ou rochers, des arbres, des bois, des fontaines. Or, de l'avis général, ces relations signifient que saint Martin a christianisé ces pierres, ces arbres, ces bois, ces fontaines ; qu'il y a substitué à l'ancien culte païen la religion chrétienne [2]. Il est d'ailleurs vraisemblable que la même évolution s'est produite dans tous les cas où des pierres, des arbres, des bois, des fontaines sont placés sous le vocable d'une sainte ou d'un saint soit local soit régional. Ainsi ces cultes, dont nous avons montré le caractère indigène et l'origine préromaine, étaient encore vivaces en Gaule à la fin du IVe siècle, plus vivaces sans doute que les cultes officiels et les cultes gréco-romains. Saint Martin n'en eut pas complètement raison, puisque longtemps après lui les conciles, les évêques, les rois francs durent prendre contre eux, à plusieurs reprises, d'énergiques mesures [3].

La christianisation de certains lieux de culte n'est pas moins significative que l'histoire de l'apostolat de saint Martin. Nous avons signalé plus haut [4] le culte que les Gabales rendaient encore, pendant le IVe ou le Ve siècle, à un lac de leur pays. Par les rites pratiqués ce culte se révèle comme nettement indigène. Or il fut directement remplacé par le culte chrétien d'un saint, saint Hilaire de Poitiers. « Il vint un temps, rapporte Grégoire de Tours, où un prêtre de la

1. Sulp. Sever., *Vita B. Martini*, XII et suiv.

2. Lecoy de la Marche, *loc. cit.*, J.-G. Bulliot et Thiollier, *La mission et le culte de saint Martin*, passim.

3. Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, p. 311 : « Le culte des arbres devait cependant survivre longtemps encore dans les campagnes gauloises, et plus d'un missionnaire eut par la suite à lutter contre les pratiques étranges qui en dérivaient. »

4. P. 305 et suiv.

ville voisine, devenu évêque, se rendit au bord du lac. Il invita les paysans à s'abstenir de telles impiétés qui devaient attirer sur eux la colère céleste ; mais il prêchait en vain, il n'obtenait rien de ces grossiers paysans. Alors, inspiré par Dieu, il éleva sur la rive même du lac une basilique en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers, et il y déposa les reliques du saint ; puis il dit au peuple : « Ne continuez pas, mes fils, à pécher devant le Seigneur ! Il n'y a aucune divinité dans ces eaux. Ne corrompez pas vos âmes dans la pratique de ces rites impies ; mais connaissez Dieu et vénérez ses amis. Adorez saint Hilaire, le prêtre de Dieu, dont les reliques reposent dans cette église. Il intercédera pour vous et obtiendra en votre faveur la miséricorde de Dieu. » Alors ces hommes, le cœur ému, se convertirent ; abandonnant le lac, ils portèrent à la basilique de saint Hilaire tout ce qu'ils avaient l'habitude de jeter dans les eaux, et ils furent ainsi libérés de l'erreur dans laquelle ils étaient plongés [1]. » C'est bien un très ancien rite préromain qui se trouve ici transformé en un culte chrétien ; la survivance de ce rite jusqu'à la fin de l'empire est indéniable.

La même conclusion doit être tirée des très nombreux cas, souvent cités, où des monuments mégalithiques, surtout des menhirs et des dolmens, ont été soit encastrés dans des églises chrétiennes soit ornés ou surmontés d'une croix ou encore, quand il s'agit de menhirs, retaillés à leur partie supérieure en forme de croix. De telles pratiques ne font d'ailleurs que confirmer et illustrer les légendes et traditions populaires qui mettent les mégalithes en relations tantôt avec la Vierge et les Saints, tantôt avec le Diable [2]. Pratiques, légendes et traditions de ce genre attestent en même temps que le christianisme, ici encore, a succédé directement aux vieilles croyances préromaines,

1. Gregor. Turon., *Liber in gloria confessor.*, 2.
2. V. pl. haut., p. 359 et suiv.

et donc que ces croyances avaient survécu jusqu'aux temps de l'apostolat chrétien en Gaule.

Nous avons multiplié les preuves de la survivance et de la popularité des cultes indigènes dans la Gaule romaine. Ces cultes ne se sont pas effacés peu à peu devant les cultes officiels, gréco-romains ou orientaux. Les Gallo-Romains n'ont pas déserté les sanctuaires que leurs ancêtres avaient fréquentés. Ils ont continué d'y pratiquer les mêmes rites, exception faite, toutefois, pour les sacrifices humains. Les religions nouvelles, introduites dans le pays après la conquête romaine, se sont, non pas substituées, mais ajoutées, juxtaposées à la religion indigène.

Nous est-il possible de déterminer avec précision quelles ont été les relations réciproques de ces cultes nombreux, d'origine et de caractère si variés ?

Il est d'abord un argument sans doute négatif, mais non pas sans valeur, pour démontrer que ces relations ont été pleinement pacifiques. C'est que nul écrivain, nul document, de quelque source qu'il vienne, ne mentionne la moindre rivalité, la moindre lutte. Aucune cause d'origine religieuse n'est alléguée pour expliquer le soulèvement de la Gaule en 68, la grande insurrection fomentée en 70 par Classicus, Tutor et Sabinus, la fondation de l'empire des Gaules par Postumus en 259. Nous avons indiqué plus haut[1] quel était le véritable sens et quelle fut la portée réelle des mesures prises au I^er^ siècle de l'ère chrétienne contre les sacrifices humains et contre les Druides. Dans l'histoire de la Gaule romaine il n'y a pas trace d'une guerre de religion.

Au contraire, de nombreux faits attestent que l'accord ne cessa de régner entre les cultes indigènes et les autres cultes, surtout les cultes officiels. Très souvent la divinité impériale est associée sur les dédicaces et les ex-voto à telle ou telle divinité locale : fréquentes sont, dans l'épi-

1. P. 398 et suiv.

graphie gallo-romaine, des formules comme *Numinibus Aug. et Nerio deo*, *Num. Aug. et deo Mercuri(o) Dumiati*, *N. Aug. deo Marti Segomoni Dunati* [1], ou plus simplement encore *Adidoni et Augusto*, *Aug. sac. deae Sequanae*, *Aug. sac. deo Apollin(i) Moritasgo*, *Augusto sacrum deae Eponae* [3], etc.

Parfois aussi il arriva que des prêtres provinciaux ou municipaux du culte impérial fussent en même temps des fidèles, même des prêtres de dieux ou de déesses indigènes : à Antipolis, une *flaminica*, dont le surnom seul, Carina, nous a été conservé, était en même temps *sacer[do]s Aethucolis* [3] ; chez les Bituriges Cubi, le dieu local Nerius fut associé à la divinité impériale par L. Julius Equester, qui avait été deux fois flamine de Rome et d'Auguste et par ses fils Cimber et Equester, également flamines [4] ; chez les Petrucorii, Apollo Cobledulitanus reçut les hommages de M. Pompeius Libo *sacerdos arensis*, c'est-à-dire prêtre provincial des Trois Gaules, dont le père, C. Pompeius Sanctus, avait exercé le même haut sacerdoce [5] ; à Lugdunum, dans le sanctuaire même de Rome et d'Auguste, un Séquane, Q. Adginnius Martinus, prêtre provincial après avoir été flamine dans sa propre cité, honora d'une part Jupiter Optimus Maximus, d'autre part Mars Segomo [6]. Chez les Eduens, C. Sulpicius Gallus, flamine d'Auguste, fut sans doute prêtre et certainement fidèle du dieu local Moltinus [7]. Dans la *civitas* Redonum, des statues des Mars Mullo et

1. *C. I. Lat.*, XIII, 1376 et suiv., 1523, 2532 ; cf. ibid., 948, 1193, 1318, 1497, 1761, 3143 ; *Ann. épigr.* 1904, n° 140, 1908 ; n° 132 ; 1914, n° 246.

2. *C. I. Lat.*, XIII, 1575, 2862, 2902, *Ann. épigr.*, 1910, n° 121 ; cf. *C. I. Lat.*, XII, 2373, 2558, 3082 ; XIII, 2812, 2831, 2840, 2895, 2899, 2901, 2921, 3063, 3071, 3096, 3101, 3197 ; *Ann. épigr.*, 1901, nos 37, 38, 200 ; 1902, n° 253 ; 1913, n° 161. — Sur l'image du Mercurius indigène trouvée à Lezoux, on lit *Mercurio et Augusto sacrum* : *C. I. Lat.*, XIII, 1514.

3. *C. I. Lat.*, XII, 5724.

4. *Id.*, XIII, 1376 et suiv.

5. *Id.*, ibid., 939.

6. *Id.*, ibid, 1674, 1675.

7. *Id.*, ibid., 2585.

Mars Vicinnus furent consacrées par L. Campanius Priscus et son fils Virilis, qui tous deux portaient le titre de prêtre provincial des Trois Gaules, *sacerdos Romae et Aug(usti)* [1]. Au temple de Sequana, un des ex-voto fut dédié par un *sacerdos Aug(usti)*, sans doute un prêtre municipal du culte impérial, dont le nom a disparu [2]. A Trèves, Mars Lenus eut pour prêtre, avec le titre de flamine, un prêtre d'Auguste, *flamen Augusti* [3]. Enfin quelques *seviri Augustales* se rencontrent parmi les fidèles des divinités indigènes [4].

De telles associations n'auraient pu se produire s'il y avait eu la plus petite hostilité entre les cultes officiels et les vieux cultes préromains. Leur existence démontre que, si en fait les rites indigènes furent surtout populaires et gardèrent toute leur faveur chez les petites gens, du moins aucune discorde ne s'était élevée, aucune incompatibilité de principe n'avait surgi, sur le terrain religieux, entre les éléments importés par Rome et les traditions ancestrales demeurées chères aux populations soumises.

En Gaule, comme dans la péninsule ibérique et dans l'Afrique du Nord, la paix religieuse fut complète au sein du paganisme. La divinité impériale, la déesse Rome, Jupiter Optimus Maximus, protecteurs officiels de l'empire; — les dieux et les déesses du panthéon gréco-romain; — les divinités orientales, surtout la Grande Mère des Dieux : tous ces êtres divins, introduits chez les Gaulois par la puissance victorieuse, leurs images, leurs cérémonies, leurs rites, furent accueillis avec sympathie par les uns, sans inimitié par les autres. D'autre part les religions indigènes, riches, d'une richesse luxuriante, en génies locaux de toute espèce, en superstitions, en pratiques parfois étranges,

1. *C. I. Lat.*, XIII, 3148 et suiv.
2. *Id.*, ibid., 2870.
3. *Id.*, ibid., 4030.
4. *Id.*, XII, 3, 1556; XIII, 586, 2652, 4192.

furent scrupuleusement respectées et tolérées, dans la mesure où ces pratiques et ces superstitions ne se trouvaient pas en opposition avec les lois romaines et ne faisaient pas obstacle au loyalisme jugé nécessaire. Ces religions survécurent, à peine transformées dans leurs apparences extérieures, pendant toute la période gallo-romaine. Cette survivance, dont la cause doit être cherchée à la fois dans la fidélité des populations gauloises à leurs vieilles coutumes et dans la tolérance du gouvernement impérial, est un fait d'une très grande portée historique. Elle a établi, malgré l'éclatante métamorphose dont notre pays fut le théâtre aux premiers siècles de l'ère chrétienne, un lien solide entre la Gaule indépendante et la France du moyen âge. Elle a contribué, dans le domaine des traditions rituelles et des superstitions populaires, à assurer la continuité du génie national. Elle a sauvegardé, auprès ou si l'on veut au-dessous des influences brillantes et d'ailleurs fécondes exercées par la civilisation gréco-romaine, les traits originaux et pittoresques de notre physionomie ethnique, la naïveté savoureuse des procédés inventés par nos plus lointains ancêtres pour se concilier la faveur et pour apaiser l'hostilité des génies redoutables, en qui leur imagination personnifiait plus ou moins grossièrement les forces de la nature. C'est elle enfin qui nous permet de reconnaître, sous l'enveloppe à la fois populaire et poétique de notre folk-lore, l'idée que se faisaient du monde qui les entourait nos aïeux des âges de la pierre et du bronze.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 16, notes 2 et 3 ; p. 17, notes 4 et 5 : au sujet des épithètes *Balcaranensis* et *Sobarensis* portées par le dieu Saturnus au sanctuaire du Dj. Bou Kourneïn et du Khangat el Hadjadj, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1918, p. CCVIII et suiv.

P. 19, note 8 : au sujet du nom de *Frugifer*, donné parfois à Saturnus en Afrique, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1918, p. CXCVI.

P. 26, note 6 : au sujet du mot *Adon*, *Adonis*, *Adoni*, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1918, p. CLXX et suiv.

P. 26, note 7 : au sujet de la formule *Saeculum Frugiferum*, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, *Extrait des Procès-verbaux*, mars 1919, p. VIII et suiv. ; M. S. Gsell conteste que la formule *Saeculum Frugiferum* ait pu désigner un dieu ; M. Babelon ne partage pas l'opinion de M. Gsell et ne croit pas que l'on doive renoncer à l'interprétation antérieurement admise.

P. 27, note 1 : sur la série des stèles votives de Tubernuc, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1918, p. CCIX et suiv.

P. 27, avant dernière ligne, ajouter la mention de Khamissa, après les mots *de Bône* : *Bull. arch. du Comité*, 1917, p. 245 et suiv., nos 27 à 105.

P. 42, 1re ligne : ajouter au nom du dieu Lilleus, divinité locale de Madaura, celui de Damio ; à la note 1, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1918, p. CXCV.

P. 42, note 2, et p. 47-48 : à propos du culte de Bacax dans la grotte du Dj. Taya, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1917, p. 335, nos 55 et 56.

P. 42, lignes 7 et 8, note 7, ajouter : *Bull. arch. du Comité*, 1917, p. 337 et suiv., nos 60 et suiv.

P. 54, l. 4-7 : Au coteau d'El Hofra, près de Constantine, sur lequel on a recueilli jadis un grand nombre de stèles dédiées à Baal-Hammon et à Tanit-Péné-Baal, on a récemment découvert l'inscription suivante : *Saturni loc[u]s*, dont il semble bien que l'on puisse conclure à la transformation de l'ancien sanctuaire punique en un sanctuaire romain dédié à Saturnus : *Bull. arch. du Comité*, 1917, p. 333, n° 51.

P. 56, lignes 3 et suiv. : Un troisième temple de Saturnus, de forme circulaire, a été récemment identifié grâce à la découverte par M. S. Gsell d'une dédicace au dieu dans les ruines de Ksiba : *Bull. arch. du Comité*, 1917, p. 314, n° 16; — cf. *Extrait des Procès-verbaux*, avril 1919, p. XXIII.

P. 84, note 3 : A propos de la lecture SVB IVGV ou SVB LVCV, M. A. Merlin, directeur du Service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis, a bien voulu nous écrire qu'il a revu la stèle, actuellement au Musée Alaoui; d'après lui, la lecture de P. Gauckler, SVB IVGV = *sub jugu*, correspond mieux à la forme des lettres, telle qu'elle est visible sur la pierre. S'il en est ainsi, il faut sans doute nous résigner à ne pas savoir avec précision ce que signifie la formule *intravit sub jugu*.

P. 121. Dans le sous-titre, au lieu de : 4. *La diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes ibériques.* — 5. *La durée des cultes ibériques*, etc. lire : 4. *La diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes ibériques; la durée de ces cultes*, etc.

P. 170 : Au sanctuaire d'Endovellicus et au lieu de culte qui occupait le sommet du Promontoire sacré, il convient d'ajouter, comme exemple de sanctuaire préromain ayant continué d'être fréquenté par des fidèles aux premiers siècles de l'ère chrétienne, le fameux Cerro de los Santos, décrit avec tant de précision et de talent par M. P. Paris, dans ses *Promenades archéologiques en Espagne*, p. 45 et suiv. ; cf. id., *L'art et l'industrie de l'Espagne antique*, t. I, p. 309; *Bulletin Hispanique*, t. III, p. 121, n° 38; p. 133, n° 72. Situé dans la région montagneuse qui s'élève au nord-ouest d'Alicante et au nord de Murcie, ce sanctuaire a été certainement très populaire dans toute la région. Le nombre considérable d'images de pierre exhumées du Cerro atteste cette popularité. La plupart de ces images sont, sans nul doute possible, préromaines. Mais deux inscriptions latines et quelques

statues d'hommes vêtus de la toge romaine démontrent que le Cerro ne fut pas délaissé après la chute de l'indépendance ibérique. Malheureusement on ignore tout de la divinité, dont le culte était célébré là ; quant au sanctuaire lui-même, on peut se le représenter sous la forme d'un très simple bâtiment oblong, sans décor de fronton ni de frise, dont l'architecture, composée de colonnes et de corniches où figuraient des oves et des volutes ioniques, avait certainement subi l'influence de l'art grec (P. Paris, *Promenades archéologiques en Espagne*, p. 60). Ce bâtiment occupait la plate-forme d'une modeste éminence, dont la base est côtoyée par un ruisseau marécageux. Il n'y a dans le voisinage ni une source, ni une grotte, ni un rocher.

P. 204, ligne 6 et note 6 : sur la déesse Damona, un document très curieux a été récemment découvert sur le territoire de la commune de Rivières, au nord-est d'Angoulême (Charente). C'est une inscription, que M. Héron de Villefosse a communiquée à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans sa séance du 6 décembre 1918, et où la déesse semble être appelée *Dea Damona Matuberginni*. Ce dernier mot « est vraisemblablement, écrit M. H. de Villefosse, une épithète destinée à caractériser la déesse et empruntée à une désignation topographique locale : elle offre un caractère celtique bien prononcé ». La communication de M. H. de Villefosse renferme des indications précises sur l'emplacement exact de la découverte. A la note 6 de la page 204, ajouter : *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1918, p. 479 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IV

Les cultes indigènes, nationaux et locaux 1

Chapitre premier. Les cultes africains 15

Les principales divinités africaines ; Saturnus et Caelestis ; les dii Mauri, etc. ; les cultes locaux 15

Les sanctuaires africains : hauts-lieux, cavernes, sanctuaires à ciel ouvert, sanctuaires bâtis 45

Les rites, sacrifices, libations, offrandes 58

La diffusion géographique des cultes africains 89

La diffusion sociale des cultes africains 96

La durée des cultes africains sous la domination romaine ; conclusions historiques 113

Chapitre II. Les cultes ibériques 121

Considérations générales : caractère des cultes ibériques ; comment et dans quelle mesure nous les connaissons ... 121

Les divinités : Endovellicus, Ataecina, etc. ; les dieux et les déesses d'origine celtique ; les divinités locales 127

Les sanctuaires et les rites 168

La diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes ibériques ; la durée de ces cultes sous la domination romaine ; conclusions historiques 180

Chapitre III. Les cultes de la Gaule romaine 193

Les dieux de la Gaule romaine, divinités nationales et génies locaux 193

Les sanctuaires gallo-romains 331

Les rites gallo-romains 364

La diffusion géographique des cultes indigènes dans la Gaule romaine 407

La diffusion sociale des cultes gallo-romains 437

La durée des cultes gallo-romains sous l'empire. Conclusions historiques 454

Additions et corrections 468

Le Puy. — Imp. Peyriller, Rouchon et Gamon, 23, boulevard Carnot.

Date Due

292
T736
v. 3

Toutain, Jules Francois.
AUTHOR
Les cultes païens dans l'Empire romain.
TITLE

292
T736 Toutain, Jules Francois.
v. 3 Les cultes païens dans l'Empire romain.

N17014

IDEAL BOOKSTORE
1125 Amsterdam Ave.
Opp. Columbia Univ.
New York 25, N. Y.